НАЦІОНАЛЬНА АКАДЕМІЯ НАУК УКРАЇНИ • ІНСТИТУТ НАРОДОЗНАВСТВА НАН УКРАЇНИ

НАРОДОЗНАВЧІ ЗОШИТИ

2 (104) • 2012
БЕРЕЗЕНЬ—КВІТЕНЬ

THE ETHNOLOGY NOTEBOOKS

НАУКОВИЙ ЖУРНАЛ • ЗАСНОВАНИЙ У СІЧНІ 1995 р. • ВИХОДИТЬ 6 РАЗІВ НА РІК • ЛЬВІВ



Рекомендовано до друку Вченою радою Інституту народознавства НАН України

Свідоцтво про державну реєстрацію друкованого засобу масової інформації № 15191-3763 ПР. Серія КВ ISSN 1028-5091

Адреса редакції: 79000, м. Львів-центр, проспект Свободи, 15
E-mail: inst@ethnolog.lviv.ua

ЗМІСТ

Статті

Публікації

Рецензії



Від редактора

Степан ПАВЛЮК

ЗДОБУТКИ УКРАЇНСЬКОЇ НАРОДОЗНАВЧОЇ НАУКИ: ДВАДЦЯТЬ РОКІВ ОДЕРЖИМОЇ ПРАЦІ

У статті розкриваються глибокі наукові здобутки Інституту народознавства НАН України за двадцятиріччя свого існування. Вказуються також проблеми, які пережила наукова установа на цьому відтинку часу.

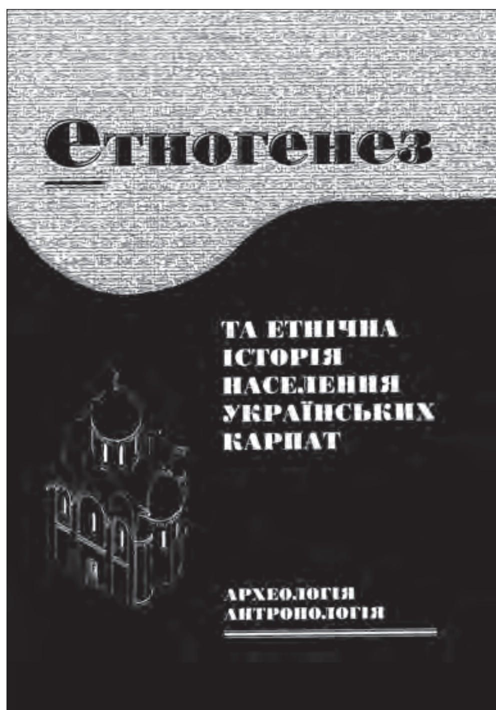
Ключові слова: традиційна культура народу, інтелектуальний ресурс, народознавчий осередок, книговидання.

Народна традиційність формувалась віками, плекалася серцями народу, творилася його розумом і щоденною працею. Засвоєння всієї гами ритуалів, обрядодій, якими охоплювалась уся сфера буття людського колективу, осіб мала системний і зовсім ненав'язливий характер; у поведінці вироблявся безумовний рефлекс, який узгоджувався не тільки з морально-етичними засадами, але й з господарсько-виробничими навиками і потребами. Виникав унікальний феномен, ім'я якому — традиційна культура народу як основа стабільного життєзабезпечення, реальна можливість вдосконалювати набуті цінності, коли інтелектуальний ресурс органічно вливався в уже традиційну дійсність.

Безумовно, що науково-технічна революція XIX—XX ст., планетарні політичні події суттєво впливали на долі багатьох народів і, зокрема, українського, принципово міняли усталений віками спосіб життя. У такій ситуації могли згубитися, забутися неповторні культурні набутки народів як частини людської цивілізації. Щоби не сталася втрата народної пам'яті, у XIX ст. бурхливо розгорнувся романтичний рух на виявлення і збереження народно-традиційної культури, історичних старожитностей, слідів давніх цивілізацій.

В Україні з окремих записів, подорожніх нотаток про побутову культуру українців, їх усно-поетичну творчість тощо у другій половині XIX ст. формуються народознавчі осередки, центри. Яскравим прикладом академічного зразка у царині дослідження суті місцевої традиційності стало Наукове товариство ім. Шевченка, завдяки якому розпрацювалась теорія і методика, зібрано винятковий етнографічний, фольклористичний матеріал і відомості, організовано системне друкування наукових праць, виховано плеяду достойних вчених тощо.

Натхненну працю ентешівців наполегливо зрушив з місця після тривалого репресивного часу радянізації Західної України, надав стрімкого поступу народознавчим дослідженням професор Юрій Гошко, якому вдалося переконати місцеві комуністичні органи влади у такій справі. Були закладені підвалини серйозного народознавчого центру, спочатку зорієнтованого на вивчення західноукраїнських земель, із належним акцентом на гірськокарпатському локальному культурному ареалі, зосередившись на декількох наукових напрямах — етнології, фольклористиці, народ-



ному мистецтву, загальноукраїнському мистецтвознавстві та музеєзнавстві. Така близькість споріднених наук виявилась теоретично і методологічно виправданою — появилась нова якість бачення суті наук про традиційну культуру у синтезі з професійним мистецтвом, наслідок чого вирізнилося розуміння синкретичного рівня побутової культури і її динамічний шлях естетичного і прагматичного розширення та становлення традиційних площин буття як основи до саморозвитку. Доінститутський період був означений пошуком наукового академічного стилю, нагромадженням фактичних даних, підходами до підготовки наукових кадрів тощо. Музейницьким питанням відводилась велика увага, яка передбачала організаційне вирішення всього спектру необхідних завдань на збереження великої кількості фондових пам'яток і їх пропагування як високих народномистецьких творів.

Новий етап діяльності цього народознавчого осередку пов'язаний із набуття Музеєм етнографії та художнього промислу статусу Інституту, коли розпорядженням Президії АН України від 5 лютого 1992 р. було припинено діяльність Львівського відділення Інституту мистецтвознавства, фольклору та етнографії ім. М.Т. Рильського НАН України, на його базі створено Інститут народознавства НАН України і першим директором призначено д. і. н. Степана Павлюка.

Українське народознавче поле було зумисне забур'янене, перелоги незорані, а перериті бульдозерами, трактористами в яких були імперські ідеологи, дорідні лани зернових були витолочені і спалені. Окупанти на нашій землі силкувалися організувати спустошений простір без людської пам'яті, культури, історії. Вони добре знали, що уярмлений люд є нездоланний доти, допоки живе його душа. Національну Душу здолати московським чорносотенцям не вдалося і не вдасться.

Національна Душа — це її тисячолітні здобутки на ниві всеохопної культури. І вона міцнішатиме, коли нею житиме Нація. Щоб зерна традиційної культури проростали в кожному поколінні, необхідні достеменні і глибокі знання про їхню суть. Традиції буття народу стають не тільки його здобутком, одночасно вплітаються в цивілізаційну канву людства.

Романтичний час новоствореної Української держави передався піднесеним настроєм, творчим завзяттям колективу, який з розумінням і відповідальністю прийняв запропоновану амбітну наукову програму, якою передбачався перехід на скориговану методологічну практику і теорію етнологічних, фольклористичних, мистецтвознавчих досліджень, виходячи із тенденцій практики світових наукових центрів. Однією з вузлових вимог було: напрацювати наукову тематику, якою б охоплювалася наукова галузь, з метою вивчення її в повному обсязі — від того чи іншого явища до сьогодення, спростовуючи надумані, неправдиві, некоректні антинаукові версії і висновки, гіпотези, теорійки. Активні експедиційні польові дослідження, поїздки у маловивчені етнографічні анклави, у яких ще збереглися у живому побутуванні предковічні традиції з усіх сфер буття — сімейного, господарського, соціально-громадського, народномистецького, народнопісенного тощо — повинні були забезпечити поповнення задокументованих матеріалів і відомостей, зі застосуванням усіх наявних технічних засобів фіксації, створенням архівних фото-, відеотек, фондів рукописних даних, замальовок, рисунків тощо. Одночасно передбачалось створення комп'ютерної програми, мета якої полягала у нанесенні територій, експедиційно охоплених, з обов'язковим виділенням тематики — народномистецька, технологічна з означен-

ням явищ (архітектура, обряди, ритуали календарні, сімейні, усна творчість, збір музейних експонатів та ін.).

Учені-етнологи зосередили свої творчі зусилля на вивченні фундаментальних засад, які стосуються генези та еволюції народної традиційної культури та побуту українців, а також на трансформаційних процесах традиційної і сучасної культури в умовах розвитку глобалізованого суспільства. Оскільки основна творча увага звернута на глибинному вивченні західноукраїнського культурного масиву, то тематика стосувалася дослідження генези і регіональних особливостей традиційної культури українців Карпат. Учені Інституту як науковий підсумок багатьох років підготували у двох томах «Етногенез та етнічна історія населення Українських Карпат. Археологія та антропологія» (Т. 1), та «Етнологія та мистецтвознавство» (Т. 2). Також у двох томах побачила світ наукова праця про особливості культури і побуту лемків «Лемківщина», яка завершила цикл досліджень про етнографічні групи українців Карпат.



У контексті соціальної сфери знайшли повноцінне наукове розкриття у монографічному форматі майже усі компоненти традиційної культури українських горян — хліборобська праця у монографії Степана Павлюка «Аграрні традиції населення Українських Карпат XIX — початку XX ст.»; похоронні традиції у дослідженні Романа Гузія «З народної танатології: карпатознавчі розсліди», а у праці Романа Чмелика про особливості малої селянської сім'ї, народна архітектура висвітлена у працях Ярослава Тараса «Українська сакральна дерев'яна архітектура» та Тетяни Файник «Житло та довкілля: будівельні традиції українців Карпат»; допоміжні заняття і промисли, зокрема пасічництво розкрито у монографії Уляни Мовної «Звичаї та обряди українських пасічників Карпат і Прикарпаття, друга половина XIX — початок XX ст.» і багато інших видань.

Українська етнологічна наука поповнилася унікальним виданням у двох книгах відомого етнографа, етномузикознавця, етнолога Романа Гарасимчука про народні танці українців Карпат.

З особливою наполегливістю науковці Інституту працювали у теоретичній, узагальнюючій тематиці, зокрема про теорію української етнології, етнокультурні процеси в Україні у контексті національної ідентичності та міжетнічних взаємовпливів, а також про особу і спільноту в процесі етнічного культуротворення та інші. На особливу увагу заслуговує наукова програма, яка висвітлює сучасні міграційні рухи у частині вивчення динаміки етноповедінкових змін в іноетнічному середовищі європейських народів, етнопсихологічний ракурс на етнічну самозбереженість, культурну самодостатність, сучасні процеси міграції українців у вимірі соціодинаміки глобалізованих суспільств та інше.

Безсумнівним здобутком у плані пошуків теоретичних рішень сучасних етнокультурних процесів є наукові праці Романа Кіся «Фінал Третього Риму» у двох томах, «Мова, думка і культурна реальність: від Олександра Потебні до теорії мовного релятивізму», «Вступ до інтегральної, етнокультурної (неофункціональне бачення культури)», «Глобальне — національне — локальне (соціальна антропологія культурного простору)»; продовжується прискіпливе вивчення етногенезу українців, зокрема у наукових зацікавленнях Степана Павлюка «Етногенеза українців: спроба теоретичної конструкції», Антоніни Колодій «На шляху до громадянського суспільства: теоретичні засади й соціокультурні передумови демократичної трансформації в Україні, Миколи Балагутрака «Українська етнопсихологія XIX століття».



У програмі досліджень закладено вивчення стану етноідентифікації української діаспори, з чого змогли осягнути більш уважно про українців у Молдові, та Оксана Сапеляк зуміла подати науковий нарис про українців в Аргентині та Парагваї.

Активно реалізується наукова тема про традиційну роль жінки в українському суспільстві, гендерні дослідження суспільного, соціального статусу жінки у розробці Оксани Кісь «Жінка в традиційній культурі українців (др. пол. XIX ст.)» та Марії Маєрчик «Ритуал і тіло. Структурно-семантичний аналіз обрядів родинного ареалу».

Досконало розпрацьований науковий напрям з ділянки взаємопов'язаних наук — етнології і філології, у якому йдеться про антропонімію українців вченими Михайлом Худашем та Марією Демчук.

Виконання державної програми по мінімізації наслідків Чорнобильської трагедії у її гуманітарній частині на виявлення, фіксацію та збереження пам'яток місцевих народних традицій з усіх аспектів життя, діалектології, археології, історії, документознавства, краєзнавства та ін., яку здебільшого здійснили наукові працівники Інституту народознавства, беззастережно можна назвати науковим подвигом. Майже десяток років по три місяці кожного року село за селом вчені пройшли з дозиметром, загальними зошитами, кульковими ручками, диктофонами, фотоапаратами, відеокамерою і незбагненою одержимістю не допустити, щоб на віки пропали унікальні реліктові пам'ятки з початків формування українського етносу. Біля ста томів рукописних матеріалів, тисячі магнітокасет, сотні тисяч фото, відеокасет, десятки тисяч пам'яток побутової культури віддали члени експедиції в архіви і музеї України, як частку самих себе, задекларувавши це вишуканим патріотичним і героїчним жестом.

За наслідками експедицій у Чорнобильську зону видано декілька збірників матеріалів, альбомів, віднято відеофільм, проведено багато фотовиставок і виставок пам'яток матеріальної культури як в Україні, так і закордоном, зокрема у Польщі, Німеччині. Це, зокрема, у місті Фрайбурзі (Німеччина), приурочена 25-річчю пам'яті екологічної катастрофи на Чорнобильській АЕС, як нагадування людству про можливі трагедії, якщо людство втратить відповідальність за свою долю.

Творча напруга панувала у науковому осередку мистецтвознавців, у якому зосередились на дослідженні проблематики, пов'язаної з українським мистецтвом у його генезі, творчих тенденціях, стилях у контексті світового культурного простору. Завідувач відділом лауреат Національної премії ім. Тараса Шевченка відомий мистецтвознавець Володимир Овсійчук розробив наукову тактику і сам завдав виконавський алгоритм. Подиву гідна творча одержимість Володимира Овсійчука, коли за час праці в Інституті появились друком понад 20 книжкових видань, серед яких фундаментальні монографії «Майстри українського бароко: жовківський художній осередок», «Класицизм і романтизм в українському мистецтві», «Оповіді про ікону» (разом з Дмитром Крвавичем), «Українське малярство X—XVIII століть: проблеми кольору» і «Мистецька спадщина Тараса Шевченка у контексті європейської художньою культури», як апофеоз творчому генію Шевченка. Нова інтерпретація мистецької спадщини Київської Русі закладені у монографіях Володимира Жишковича, Назара Козака.

Розкрито мистецький процес інших епох у наукових розробках Олега Сидора, Романа Яціва, Ростислави Грималюк, Олеся Ноги та ін. Ірина Волицька продовжує наполегливо працювати над особливостями стилю, художньої культури драматичних театрів України у XX ст., зокрема над театральною епохою Леся Курбаса.

Особлива місія перепала вченим-мистецтвознавцям із сфери народного мистецтва — виявити народномистецькі осередки і центри України, визначити їх творчу стилістику і жанрові особливості, провести типологічний аналіз і здійснити видову класифікацію, що в сукупності означає не що інше, як розпрацювати сучасний підхід теорії і методології цілісного наукового напряму. У нерозривному зв'язку вивчався інший аспект — історія народномистецької практики у контексті збагачення духовності українського суспільства, з виділенням у цьому творчому процесі універсального і унікального. Вихід у світ кожної наукової праці засвідчував послідовність заданого дослідницького алгоритму і теоретичних настанов. Достойно подана унікальність української вишивки Раїси Захарчук-Чугай, водночас розпрацьовуючи народне декоративне мистецтво як синтетичне явище, зокрема у монографії «Народне декоративне мистецтво Українського Полісся. Чорнобильщина», зібравши неповторний матеріал у численних експедиціях у Чорнобильську зону. Ґрунтовний виклад матеріалу про народну тканину провела Олена Никорак у монографії «Українська народна тканина XIX—XX ст.: типологія, локалізація, художні особливості», а Михайло Станкевич уклав душу у працю «Українське художнє дерево XVI—XX ст.». Із належним творчим завзяттям підготовлені праці Миколи Моздира «Українська народна меморіальна пластика», Ганни Врочинської «Українські народні прикраси XIX — поч. XX ст.», Олени Федорчук «Українські народні прикраси з бісеру», Агнії Колупаєвої «Українські кахлі XIV — поч. XIX ст.: Історія. Типологія. Іконографія», Галини Івашків «Декор української народної кераміки XVI — першої половини XX століття», «Василь Шостопалець і кераміка Сокаля», «Збірка кераміки Петра Лінинського»; Вікторії Тарас «Монастирські сади Галичини (X — сер. XIX ст.)», Людмили Герус «Українська народна іграшка», Оксани Шпак «Українська народна гравюра XVII—XIX століть» та ін.

Науковий доробок фольклористів можна вважати вельми успішним, оскільки більшість наукових праць написані як узагальнюючі з уточненням теоретичних засад, методологічних та методичних принципів і настанов, одночасно заповнивши досі



не вивчені або цілі малодосліджені пласти в українській фольклористичній науці. На достатньому академічному рівні досліджена жанрова система поетика і стилістика фольклору, стрілецький і повстанський фольклор та ін. Повноцінний аналіз стану і тенденції побутування фольклору і його вивчення під кутом зору теорії, наукової інтерпретації та перспектив подав у своїй монографії Роман Кирчів «Двадцяте століття в українському фольклорі», а наукова праця «Етнографічно-фольклористична діяльність «Руської Трійці» поглиблює знання і підкреслює національну і суспільну значимість будителів національної свідомості. Вичерпно виписана наукова проблема про героїчні перекази у праці Василя Сокола «Українські героїчні перекази: структурно-семантичний та поетичний аспекти». Значний доробок цього вченого припадає на збір та упорядкування фольклорних записів з різних ділянок суспільного життя: про голод в Україні, пісні з батьківщини Івана Франка, Львів у фольклорі, історичні героїчні перекази, народна пісенність з Карпат тощо. Повстанській тематиці присвячені праці і збірники пісень Григорія Дем'яна, зокрема «Українські повстанські пісні 1940—2000-х років», «Генерал УПА Олекса Гасин — «Лицар», «Бандерівці» та ін. Оксана Кузьменко уважно простежила фольклорну канву про стрілецьку історичну епоху у пра-



ці «Стрілецька пісенність: фольклоризм, фольклоризація, фольклорність» з підготовкою збірника «Стрілецькі пісні», а Оксана Чікало задекларувала себе як вчена працею «Українські пісні-хроніки: жанрово-тематичний аспект». Цікаву працю про фольклор урбаністичного простору підготувала Ольга Харчишин («Український пісенний фольклор в етнокультурі Львова: трансформаційні процеси, міжетнічні пограниччя»), Галина Сокіл про календарний цикл пісень, їх структуру, функції і семантику, а Володимир Дяків — «Фольклор чудес у підрадянськів Україні 1920-х років».

Знаменною подією у фольклористичній науці став вихід у світ «Фольклористики» в двох книгах у серії «Бібліографія українського народознавства» (упорядник Мирослав Мороз).

До творчого активу слід віднести створення низки профільно-тематичних словників та енциклопедій, зокрема словник, що стосується науково-понятійного апарату з етнології «Словник основних понять з теорії етнології» Степана Павлюка, Михайла Станкевича з народного мистецтва, Тетяни Файник з народного будівництва, Уляни Мовної з пасічництва. Ярослав Тарас підготував енциклопедичний словник «Українська сакральна дерев'яна архітектура». Набула визнання підготовлена колективом авторів «Мала енциклопедія українського народознавства», як серйозна спроба створення повномасштабної енциклопедії української етнології.

Нерозривною у науковій творчості виявилась педагогічна діяльність — крім викладацької практики вагомою ділянкою була підготовка навчальних посібників, підручників, методичних розробок з мистецтвознавства, етнології, народного мистецтва.

Особливо вдалим став педагогічний проект випуску посібника «Українське народознавство» для середніх загальноосвітніх шкіл, який набрав багаторазового перевидання. Одночасно була розроблена шкільна програма з цього предмета.

Для підготовки фахівців з мистецтвознавства був потрібний навчальний посібник, який розробили вчені Інституту Володимир Овсійчук, Світлана Черепанова та професор Академії мистецтв Дмитро Крвавич «Українське мистецтво» (у трьох книгах), а у частині навчання з народного мистецтва був здійснений випуск посібника «Декоративно-прикладне мистецтво» за участі Михайла Станкевича та Раїси Захарчук-Чугай, навчально-методичний посібник «Українська етнопедагогіка» підготувала Євгенія Сявавко.

Тривалий час дирекція Інституту здійснювала координацію масштабного міждержавного наукового проекту багатьох держав Карпато-Балканського етнокультурного ареалу за теорією і методикою синтетичного дослідження основних компонентів народно-традиційної культури. Вдалось організувати випуск двох синтез — про збуйницький (опришківський) фольклор і житлову архітектуру.

На завершення ще декілька наукових аспектів. Успішно реалізується науковий проект між Інститутом народознавства та Інститутом етнології та культурної антропології Варшавського Університету в концепції вивчення етнокультурних процесів українсько-польського порубіжжя, наслідком чого стала підготовка синтези про етноіндентифікацію українців і поляків і участь в цьому процесі релігійних чинників — церкви, костьолу.

Музейний сектор Інституту народознавства, попри свою основну місію — зберегти пам'ятки і їх популяризувати, проявив себе як музейний центр в Україні, беручи до уваги тематику і кількість надрукованих праць з питань організації виставкової діяльності, дослідження фондових колекцій, підготовки альбомів-каталогів тощо. Особливо плідно виявилась співпраця з музеями Польщі, між якими відбулось більше ніж десяток взаємообмінів різно-

тематичними експозиціями. Показовими наслідками творчої співпраці між музеями Польщі і нашими — підготовка багатьох альбомів-каталогів окремих фондових колекцій — плаката, художнього скла, килимів, табакерок тощо.

Вдало проведено виставки у Австрії, Німеччині, Сербії тощо. Близька до завершення програма кардинальної зміни виставково-експозиційної сфери.

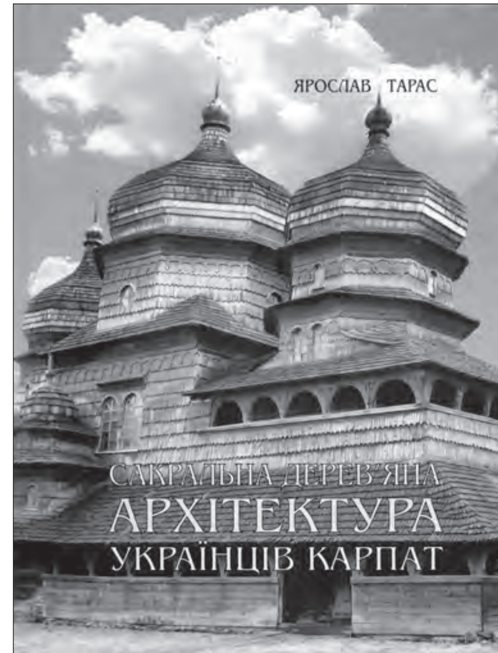
У Музеї стало доброю практикою працювати з колекціонерами і народними майстрами з метою створення своєрідного Музею приватних колекцій та збірок. Так, Музею була передана унікальна колекція кераміки (понад тисячу експонатів) скульптора Петра Лининського, за матеріалами якої організовано постійну виставку і видано альбом, підготовлений Галиною Івашків. Також подарував свій творчий доробок малярства на склі і малої форми фігур художник Іван Сколоздра, з якої створено прекрасну експозицію і теж видано альбом.

Світова музейна практика не передбачає, щоб фондові збірки пам'яток були як підрозділ дослідницьких наукових інститутів. Можливо це один з небагатьох випадків, коли взаємозв'язок суто музейницької сфери з суто науковою має виняткову оправданість і є продуктивним. Музейні пам'ятки стали прекрасним ілюстративним матеріалом для творчих робіт у галузях етнології, народного мистецтва. У той же час наукові працівники активно допомагають у атрибуції пам'яток, у компонуванні виставок тощо.

Продумана наукова програма Інституту, усіх його підрозділів, вироблена системність дослідження і його стиль привели до якісного науково-кадрового стану. За 20 років підготовлено 6 докторів наук і понад 50 кандидатів наук, і це при наявності 50-ти наукових посад.

Сьогодні у нас працює 70 науковців. В окремих відділах, зокрема фольклористики, мистецтвознавства, народного мистецтва усі наукові працівники з науковими ступенями. Деякі наукові працівники вищої кваліфікації перебазувались на професорські посади вузів Львова.

На хороші творчі наслідки стимулювала вироблена система перевірки якості різного наукового навантаження, при якій кожен вчений звітував за виконавчу дисципліну перед інститутською комісією з провідних вчених. За висновками комісії у декіль-



кох вчених не виявилось бажання продовжувати наукову практику.

Проте у кадровій політиці було декілька невдач і не тільки, що стосується аспірантів, деяких доводилось завчасу відраховувати з аспірантури, але були й більш серйозні.

Ще тільки зі створенням Інституту у 1992 р. до нас попросився перейти на роботу колектив наукової Верхньодністрянської археологічної експедиції, який очолював Орест Корчинський. Сподівались, що дослідження городищ давньоруського періоду допоможуть у науковій реконструкції місцевої архітектури. Через вісім років польових досліджень у Стільсько Інститут не отримав жодних творчих наслідків цієї, здавалось, перспективної групи. Повне фіаско, одна лишень бутафорія. Начальник експедиції Орест Корчинський виявився малокваліфікованим фахівцем в археології, а більше як провідний маніпулятор в науці. Президія НАН України своїм розпорядженням перевела Верхньодністрянську археологічну експедицію з усім фінансуванням і кадрами в профільний Інститут археології НАН України. Тривалий час судові процеси, організовані Корчинським, та своє відстоювання залишитись юридичною особою як експедиція, завершились зняттям справи з реєстрації.

Інший прорахунок дирекції пов'язаний з прийняттям на посаду старшого наукового співробітника доктора філософських наук Олега Гринів з ме-



тою доручити йому для дослідження цікаву проблему — формування народного світогляду і світорозуміння. І знову наголошую на встановлену наукову виконавську відповідальність. Через декілька років праці Гринів запропонував підготувати, безумовно перспективну і потрібну тему — націогенеза українців (у 5-ти книгах). Блискуче. А що виявилось? Написано було багато: кожного року по одній товстелезній книзі. Рецензенти від комісії були ліберальними і можливо боязкими — це ж настрочив доктор філософії. Уже підходив до завершення науковий проект — тривало написання заключної п'ятої книги, отже необхідно проводити редакторську підготовку до друку. І тут мене охопив не тільки неспокій, але й переляк, після того як ознайомився з першою книгою, до якої готувався написати передмову. Повна наукова безпомічність — суцільні майже сторінкові за обсягом цитати з першоджерел — «Повісті минулих літ», різних досліджень з питань культури Київської Русі, власного ж авторського тексту катма, а якщо і є, то зовсім не зі сфери націогенези, а з культурології. Мені стало зрозуміло, що Гринів ні теоретично, ні методологічно зовсім не розуміє таке фундаментальне явище як націогенез. Інші рукописи книг посилили мій песимізм — у них ще розлогіші цитати з літописів, книги «Історія Русів», Потебні та інших авторів з мовознавства та культурології, а автор цитати з'єднував двома-трьома безсенсовими реченнями. Коли мені довелось у делікатній формі висловити свої побажання на поглиблення тексту, то викликав неабияке обурення, наслідком якого стала його заява на звільнення. (Покинувши Львів, влаштувався на педагогічну практику у якомусь приватному виші Києва, оскільки пробні лекції у деяких вузах Львова, зокрема Львівському лісотехнічному інституті, були забраковані). Це серйозне упущення, оскільки витрачені значні кошти зовсім намарно.

Зате в Інституті було багато радості від успіхів інших вчених. Видатний дослідник українського і європейського мистецтва Володимир Овсійчук став Лауреатом Національної премії ім. Тараса Шевченка і його обирають член-кореспондентом Академії мистецтв.

Роман Кісь та Роман Кирчів нагороджуються премією ім. Філарета Колесси, Ганна Врочинська — премією Ф.І. Шміта (усі премії — Президії НАН України). Степана Павлюка було обрано академіком НАН України, Михайла Станкевича — член-кореспондентом Академії мистецтв.

Інститут працював відчайдушно, наче керувався афоризмом від Сковороди, що «З усіх втрат втрата часу найтяжча». І тому творчі наслідки, навіть врахувавши важкі часи, формування держави і суспільства, виявилися втішними.

Stepan Pavluk

ON ACHIEVEMENT OF UKRAINIAN ETHNOLOGY: TWENTY YEARS OF SELF-DENYING WORK

The article has presented some most high scientific achievements of the Ethnology Institute of NASU during twenty years if its existence. Light has been thrown upon the problems arisen in the institution through the mentioned period.

Keywords: people's traditional culture, intellectual resource, ethnological link, book-publishing.

Степан Павлюк

ДОСТИЖЕНИЯ УКРАИНСКОЙ НАРОДОВЕДЧЕСКОЙ НАУКИ: ДВАДЦАТЬ ЛЕТ САМООТВЕРЖЕННОГО ТРУДА

В статье речь идет о глубоких научных достижениях Института народоведения НАН Украины за двадцатилетие своего существования. Указывается на те проблемы, которые встречались в этом научном заведении за этот период времени.

Ключевые слова: традиционная культура народа, интеллектуальный ресурс, народоведческое звено, книгоиздание.

Друкована продукція Інституту народознавства НАН України 1991—2011 рр.

1992

1. *Яців Р.* Львівська графіка 1945—90 років: традиції і новаторство / Р. Яців. — К. : Наукова думка, 1992. — 118 с. : іл.
2. *Антонович Є.А.* Декоративно-прикладне мистецтво: Навч. посіб. / Є. Антонович, Р. Захарчук-Чугай, М. Станкевич. — Львів : Світ, 1992. — 272 с. : іл.
3. *Дем'ян Г.* На допомогу краєзнавцям — дослідникам повстанського руху / Г. Дем'ян. — Львів, 1992. — 17 с.

1993

4. *Овсійчук В.* Михайло Мороз у Римі / В. Овсійчук. — Рим, 1993. — 56 с. : іл.
5. *Стельмащук Г.* Традиційні головні убори українців / Г. Стельмащук // АН України. Ін-т народознавства. — К. : Наукова думка, 1993. — 240 с. : іл.
6. *Горинь Г.* Громадський побут сільського населення українських Карпат (XIX — 30-ті роки XX ст.) / Г. Горинь. — К. : Наукова думка, 1993. — 200 с.
7. *Дем'ян Г.* Іван Вагилевич — історик і народознавець / Г. Дем'ян. — К. : Наукова думка, 1993. — 152 с.
8. *Нога О.* Давид Бурлюк і мистецтво всесвітнього авангарду / О. Нога. — Львів : Основа, 1993. — 112 с. : іл.
9. Роберт Лісовський (1893—1982): До 100-річчя з дня народження художника: Каталог виставки / авт.-упоряд. Р. Яців. — Львів, 1993. — 32 с. : іл.
10. Львівська весна — 93: Каталог виставки / упоряд. В.П. Откович. — Львів, 1993. — 14 с. : іл.

1994

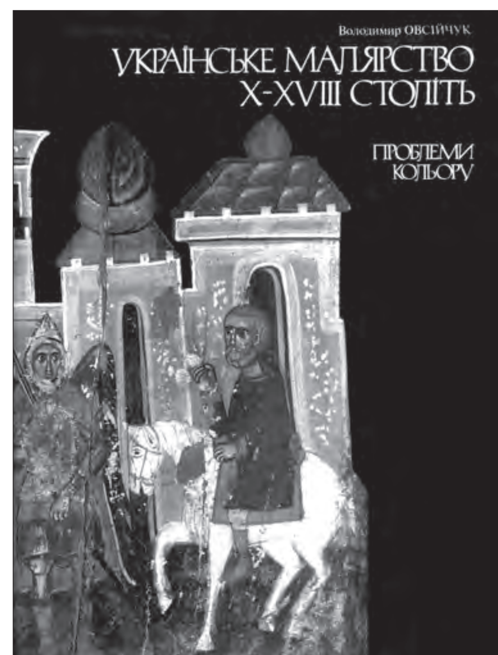
11. *Болтарович З.* Українська народна медицина: Історія і практика / З. Болтарович. — К. : Абрис, 1994. — 320 с.
12. Народні художні промисли України: Програми педагогічних інститутів і педагогічних училищ / уклад.: Є.А. Антонович, Р.В. Захарчук-Чугай. — К., 1994. — 56 с.
13. *Нога О.* Призначення метелика [Про Н. Давидову] / О. Нога. — Львів : Барви, 1994. — 128 с. : іл.
14. *Нога О.* Три всесвітньо невідомі постаті українського авангарду [Є. Сагайдачний, М. Гаврилко, Н. Давидова] / О. Нога. — Львів : Логос, 1994. — 118 с. : іл.
15. Писана керниця: Топонімічні легенди та перекази українців Карпат / зібр. і впоряд. В. Сокіл. — Львів : Ін-т народознавства НАН України, 1994. — 205 с. : іл.

1995

16. *Сокіл В.* Народні легенди та перекази українців Карпат / В. Сокіл. — К. : Наукова думка, 1995. — 158 с.
17. *Лапичак Д.* Історія України в датах / Д. Лапичак. — Львів : Ін-т народознавства НАН України, 1995. — 440 с. : іл.
18. *Лизанчук В.* Навічно кайдани кували: Факти, документи, коментарі про русифікацію в Україні / В. Лизанчук. — Львів : Ін-т народознавства НАН України, 1995. — 415 с.
19. *Липа Ю.* Розподіл Росії / Ю. Липа. — Львів : Ін-т народознавства НАН України, 1995. — 148 с.
20. *Олійник Ю.* У лемківській тихій стороні: Історична повість з XVI ст. / Літературний запис Б. Залізняка / Ю. Олійник. — Львів : Ін-т народознавства НАН України, 1995. — 234 с. : іл.
21. Українське сакральне мистецтво: Традиції, сучасність, перспективи (питання іконографії): Матеріали другої міжнар. наук. конф. (Львів, 21—22 квіт. 1994 року) / Львів. акад. мистецтв ; Ін-т народознавства НАН України та ін. — Львів, 1995. — 100 с.

1996

22. *Овсійчук В.* Українське малярство X—XVIII століть: Проблеми кольору / В. Овсійчук ; НАНУ, Ін-т народознавства. — Львів, 1996. — 480 с.
23. Сколівщина / НАНУ ; Ін-т народознавства. — Львів, 1996. — 727 с.
24. *Матейко К.* Український народний одяг: Етнографічний словник / К. Матейко. — К. : Наукова думка, 1996. — 196 с.
25. *Рожко М.* Тустань — давньоруська наскельна фортеця / М. Рожко. — К. : Наукова думка, 1996. — 240 с.
26. *Голубець М.* Біловежа очима учасника: (До 5-ї річниці від дня підписання угоди) / М. Голубець / відп. за вип. С. Павлюк ; НАНУ, Ін-т народознавства. — Львів, 1996. — 26 с.
27. Древляни: Зб. статей і матеріалів з історії та культури Поліського краю / відп. ред. : С. Павлюк, В. Скура-







тівський, Р. Омеляшко ; НАНУ, Ін-т народознавства. — Львів, 1996. — Вип. 1. — 424 с.

28. *Загородня-Трачук О.* Узори, повернуті в Україну / О. Трачук-Загородня ; упоряд.: Р. Захарчук-Чугай. — Львів, 1996. — 6 с. : іл.
29. Малярський світ Мар'яни Зелінської: Каталог творів / упоряд. Р. Яців. — Львів, 1996. — 16 с. : іл.
30. Матеріали науково-практичної конференції з питань виявлення, збереження та охорони історико-культурної спадщини населення, що потерпіло від аварії на Чорнобильської АЕС (м. Рівне, 15—16 трав. 1992 р.) / наук. ред. та упоряд.: С. Павлюк, Р. Омеляшко. — Львів : Ін-т народознавство НАН України, 1996. — 126 с.
31. Музей етнографії та художнього промислу Інституту народознавства НАН України: Путівник / НАНУ ; Ін-т народознавства. — Львів, 1996. — 96 с.
32. На пошану Петрові Івановичу Холодному (1876—1930): Зб. матеріалів / упоряд.: І. Гах, О. Держко, О. Сидор, Р. Яців. — Львів, 1996. — Вип. 1. — 70 с. : іл.
33. Огієнкові афоризми і сентенції: До 115-річчя від дня народження Митрополита Іларіона (Огієнка) / НАНУ ; Ін-т народознавства ; упоряд., вступ. ст. З. Тіменика. — Львів, 1996. — 91 с.
34. Полісся: мова, культура, історія: Матеріали міжнар. конф. / Асоціація етнологів. НАН України ; Ін-т мистецтвознавства, фольклористики та етнології , Ін-т народознавства та ін. — К., 1996. — 468 с.
35. Мистецтво і традиційна культура українського зарубіжжя: Матеріали міжнародної наукової конференції. (Івано-Франківськ. — 10—12 листопада, 1992). — Львів, 1996. — 217 с.
36. Хрест в українському мистецтві: Каталог виставки / за ред. М. Станкевича ; НАНУ, Ін-т народознавства. — Львів, 1996. — 28 с.

1997

37. *Павлюк С.* Походження українського народу (за даними традиційної культури): Короткий курс лекцій для Українського Державного лісотехнічного Університету / С. Павлюк. — Львів, 1997. — 67 с.
38. Народна культура зраненої землі / відп. ред. та упоряд. Р. Омеляшко ; М-во України з питань надзвичайних ситуацій та у справах захисту населення від наслідків Чорнобильської катастрофи. Культурологічна експедиція ; Ін- т народознавства НАН України. — К. : Довіра, 1997. — 92 с. : іл.
39. Полісся України: Матеріали історико-етнографічного дослідження / відп. ред.: С. Павлюк, М. Глушко ; НАНУ, Ін-т народознавства. — Львів, 1997. — Вип. 1 : Київське Полісся, 1994. — 360 с.
40. *Гринів О.* Україна і Росія: партнерство чи протистояння?: Етнополітологічний аналіз / О. Гринів. — Львів : Ін-т народознавства НАНУ, 1997. — 383 с.
41. *Вінтоняк Д.* Ткацтво в домашніх умовах / Д. Вінтоняк ; НАНУ, Ін-т народознавства. — Львів, 1997. — 56 с.
42. *Кісь Р.* Аспекти національної ідеї / Р. Кісь. — К. : Українська видавнича спілка, 1997. — 27 с.
43. *Нога О.* Проект пам'ятника Івану Левинському / О. Нога. — Львів : Українські технології, 1997. — 328 с. : іл.
44. *Нудьга Г.* Українська дума і пісня в світі / Г. Нудьга ; НАНУ, Ін-т народознавства. — Львів, 1997. — Кн. 1. — 422 с.

45. Полісся: Етнікос, традиції, культура / НАНУ, Ін-т народознавства. Полісько-Волинський народознавчий центр. — Луцьк : Вежа, 1997. — 264 с.

1998

46. *Кісь Р.* Фінал третього Риму: Російська месіанська ідея на зламі тисячоліть / Р. Кісь ; НАНУ, Ін-т народознавства. — Львів, 1998. — 748 с.
47. *Овсійчук В.* Олекса Новаківський / В. Овсійчук ; НАНУ, Ін-т народознавства. — Львів, 1998. — 332 с. : іл.
48. *Дем'ян Г.* Як підготувати повстанський мартиролог району / Г. Дем'ян. — К., 1998. — 48 с.
49. Медобори і духовна культура давніх, середньовічних слов'ян: До 150-річчя виявлення Збруцького «Святовита»: Матеріали наук. конф. 8—9 жовт. 1998 р., Гримайлів / НАНУ, Ін-т народознавства ; Природний заповідник «Медобори» ; Український держ. лісотехнічний ун-т. — Львів, 1998. — 208 с.
50. *Нога О.* Мистецькі товариства, об'єднання, угруповання, спілки Львова (1860—1998): Матеріали до довідника / О. Нога, Р. Яців. — Львів, 1998. — 122 с. — (До 100-річчя Товариства для Розвою Руської Штуки).
51. *Тарнович Ю.* Ілюстрована історія Лемківщини / Ю. Тарнович. — Львів : Ін-т народознавства НАН України, 1998. — Ч. 1. — 288 с.
52. Фольклорні матеріали з отчого краю / зібрали: В. Сокіл та Г. Сокіл ; НАНУ. Ін-т народознавства. — Львів, 1998. — 614 с. : ноти.

1999

53. Етногенез та етнічна історія населення Українських Карпат: у 4 т. / голов. ред. та відп. за вип. проф. С. Павлюк ; НАНУ, Ін-т народознавства. — Львів, 1999. — Т. 1 : Археологія та антропологія. — 608 с.
54. *Гошко Ю.* Звичаєве право населення Українських Карпат та Прикарпаття XIV—XIX ст. / Ю. Гошко ; НАНУ, Ін-т народознавства. — Львів, 1999. — 336 с.
55. Бібліографія українського народознавства: у 3-х томах / упоряд. М. Мороз. — Т. І. — Кн. 1, 2 : Фольклористика. — Львів : Ін-т народознавства НАН України, 1999. — 197 с.
56. Етнос, культура, нація: Матеріали міжнар. наук.-практ. конф. 29—31 жовт., 1998 рік, Дрогобич / редкол.: О. Костюк, І. Юдкін-Ріпун, С. Павлюк та ін. ; М-во освіти України ; НАНУ ; Ін-т мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Рильського ; Ін-т народознавства та ін. — Дрогобич, 1999. — 371 с.
57. *Жишкович В.* Пластика Русі-України X — перша половина XIV століть / В. Жишкович ; НАНУ, Ін-т народознавства. — Львів : Ін-т народознавства, 1999. — 240 с. : іл.
58. *Чмелик Р.* Мала українська селянська сім'я другої половини XIX — початку XX ст. (структура і функції) / Р. Чмелик ; НАНУ, Ін-т народознавства. — Львів, 1999. — 142 с.
59. *Кодлубай І.* Нариси з історії львівської моди кінця XIII — початку XX століття: Історико-мистецтвознавчий аспект / І. Кодлубай, О. Нога. — Львів, 1999. — 160 с. : іл.
60. Лемківщина: у 2 т. / редкол.: С. Павлюк, Ю. Гошко, Р. Кирчів та ін. — Львів : Ін-т народознавства НАН України, 1999. — Т. 1: Матеріальна культура. — 360 с.









61. Народні пісні українців Зеленого Клину в записах Василя Сокола / НАНУ, Ін-т народознавства. — Львів, 1999. — 272 с. : ноти.
62. *Нога О*. Український стиль в церковному мистецтві Галичини кінця XIX — поч. XX століття / О. Нога. — Львів : Українські технології, 1999.— 167 с.
63. *Нога О*. Іоанн Косинін пророк анти-сюрреалізму зі Львова / О. Нога. — Львів, 1999. — 289 с.
64. Полісся України: Матеріали історико-етнографічного дослідження 1995 / наук. ред.: С. Павлюк, М. Глушко ; НАНУ, Ін-т народознавства. — Львів, 1999. — Вип. 2 : Овруччина. — 376 с.
65. Фольклористика: Бібліографія українського народознавства: в 3 т. / зібрав і впоряд. М. Мороз ; НАНУ, Ін-т народознавства. — Львів, 1999. — Т. 1. — Кн. 1. — 496 с. ; Т. 1. — Кн. 2. — 1097 с.

2000

66. *Овсійчук В*. Оповідь про ікону / В. Овсійчук, Д. Крвавич ; НАНУ, Ін-т народознавства. — Львів, 2000. — 397 с. : іл.
67. *Білан М.С*. Український стрій / М. Білан, Г. Стельмащук ; Ін-т народознавства НАН України ; Львів. акад. Мистецтв ; Українська академія друкарства. — Львів : Фенікс, 2000. — 328 с. : іл.
68. *Білоус В*. Етнографічні дослідження на західноукраїнських землях у третій чверті XIX ст. / В. Білоус ; НАНУ, Ін-т народознавства. — Львів : Ахіл, 2000. — 188 с.
69. *Гнатюк В*. Нарис української міфології / В. Гнатюк. — Львів : Ін-т народознавства, 2000. — 264 с. : іл.
70. *Шаповал Ю*. «Літературно-Науковий Вісник» (1898—1932 рр.): творення державницької ідеології українства / Ю. Шаповал. — Львів, 2000. — 352 с.
71. *Дем'ян Г*. Бандерівці / Г. Дем'ян. — К. : Українська видавнича спілка, 2000. — Кн. 1. — 132 с.
72. *Мирон Яців* (1929—1996): Життя і творчість / Яців Мирон / упоряд. Р. Яців. — Львів, 2000. — 368 с. : іл.
73. *Нога О*. Графіка: Щовипадник 2000: [Портрети відомих науковців, художників, акторів та літераторів] / О. Нога. — Львів : Українські технології, 2000. — 46 с. : іл.
74. *Нога О*. Малярство українського авангарду 1905—1918 роки / О. Нога. — Львів : Українські технології, 2000. — 292 с. : іл.
75. *Сапеляк О*. Етнографічні студії в науковому товаристві ім. Т. Шевченка (1898—1939 рр.) / О. Сапеляк ; НАНУ, Ін-т народознавства. — Львів, 2000. — 205 с.

2001

76. *Овсійчук В*. Класицизм і романтизм в українському мистецтві / В. Овсійчук ; Ін-т народознавства НАН України. — К., 2001. — 446 с.
77. Історія культури: Навчальна програма основного курсу магістерської програми з культурології / уклад. Р. Яців ; Львів. нац. ун-т ім. Ів. Франка ; Центр розвитку магістерських програм ; Ін-т відкритого суспва. — Львів, 2001. — 31 с.
78. *Нога О*. Українська художньо-промислова кераміка Галичини (1840—1940) / О. Нога ; НАНУ, Ін-т народознавства. — Львів : Українські технології, 2001. — 392 с. : іл.
79. *Нога О*. Прадавня Україна: історія, культура, вбрання / О. Нога, І. Кодлубай. — Львів : Українські технології, 2001. — 436 с.
80. Українське сакральне мистецтво: традиції, сучасність, перспективи: (Українське сакральне мистецтво XIII—

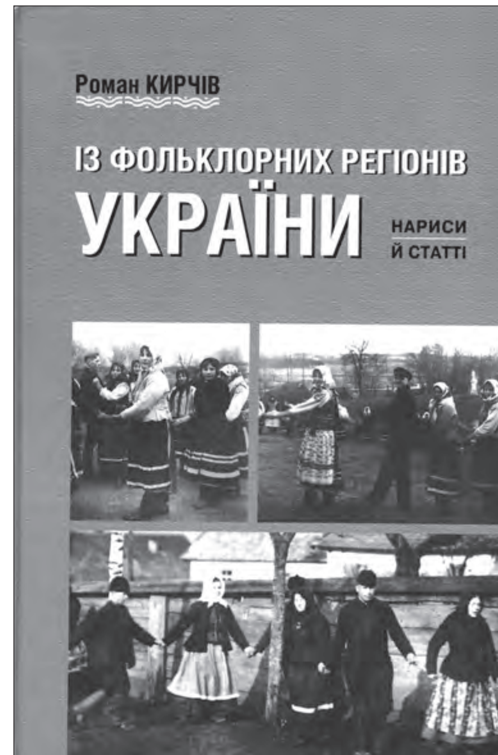
XV століть): Матеріали третьої міжнар. наук. конф. Львів, 4—5 трав. 1995 р. / Львів. акад. мистецтв, Ін-т народознавства НАН України та ін. — Львів, 2001. — 120 с.
81. Як виник світ: легенди, колядки, балади / зібр., упоряд. і опрацював В. Сокіл. — Львів : Каменяр, 2001. — 87 с.

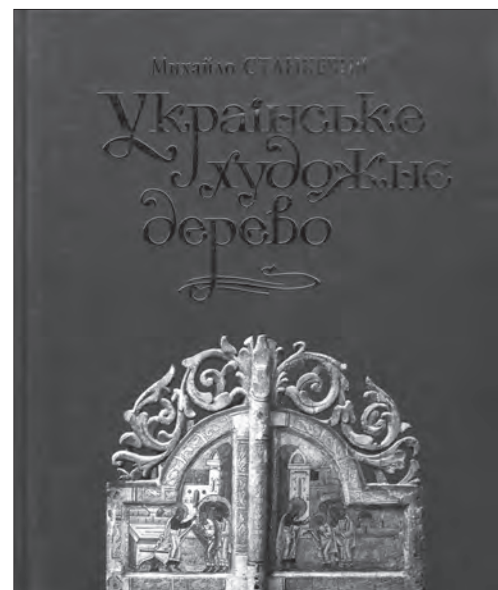
2002

82. *Станкевич М.* Українське художнє дерево XVI—XX ст. / М. Станкевич ; НАНУ, Ін-т народознавства. — Львів, 2002. — 480 с. : іл.
83. *Кирчів Р.* Із фольклорних регіонів України: Нариси й статті / Р. Кирчів ; НАНУ, Ін-т народознавства. — Львів, 2002. — 352 с.
84. *Кісь Р.* Мова, думка і культурна реальність: від Олександра Потебні до теорії мовного релятивізму / Р. Кісь. — Львів : Літопис, 2002. — 304 с.
85. *Колодій А.* На шляху до громадянського суспільства: Теоретичні засади й соціокультурні передумови демократичної трансформації в Україні / А. Колодій. — Львів : Червона калина, 2002. — 275 с.
86. Лемківщина: у 2 т. / редкол.: С. Павлюк, Ю. Гошко, Р. Кирчів та ін. ; НАНУ, Ін-т народознавства. — Львів : Ін-т народознавства НАН України, 2002. — Т. 2 : Духовна культура. — 420 с.
87. Основи демократії: Посібник / за заг. ред. А. Колодій. — К., 2002. — 680 с.
88. Пісні українських повстанців 1940—1960 років / упоряд. : Ю. Антків, Г. Дем'ян. — Львів, 2002. — 144 с.
89. Народний епос: збірник / упоряд. : Є. Луньо. — К., 2002. — 135 с.
90. *Сявавко Є.* Українська етнопедагогіка: Навчально-методичний посібник / Є. Сявавко. — Львів, 2002. — 160 с.

2003

91. *Дем'ян Г.* Генерал УПА Олекса Гасин — «Лицар» / Г. Дем'ян ; НАНУ, Ін-т народознавства. — Львів, 2003. — 648 с. : іл.
92. *Сокіл В.* Українські героїчні перекази: структурно-семантичний та поетичний аспекти / В. Сокіл ; НАНУ, Ін-т народознавства. — Львів, 2003. — 320 с.
93. *Глушко М.* Генезис тваринного запрягу в Україні: культурно-історична проблематика / М. Глушко. — Львів, 2003. — 448 с.
94. *Дем'ян Г.* Українські повстанські пісні 1940—2000-х років (історико-фольклористичне дослідження) / Г. Дем'ян ; НАНУ, Ін-т народознавства. — Львів : Галицька видавнича спілка, 2003. — 581 с.
95. Історичні перекази українців / зібр. та опрацював В. Сокіл ; НАНУ, Ін-т народознавства. — Львів : Вид-во «М. Коць», 2003. — 328 с.
96. *Кісь Р.* На околицях екс-другого світу, або чи стане Україна цивілізацією новоєвропейського типу?: Цикл культурологічних бесід / Р. Кісь. — Дрогобич : Коло, 2003. — Бесіда 6. — 51 с.





97. *Крвавич Д.П.* Українське мистецтво: навч. посіб.: у 3 ч. / Д.П. Крвавич, В.А. Овсійчук, С.О. Черепанова. — Львів : Світ, 2003. — Ч. 1. — 256 с. : іл.
98. Народні пісні в записах Григорія Ількевича / упоряд. і прим. : Г.В. Дем'ян, Р.Ф. Кирчів. — Львів : Каменяр, 2003. — 142 с. — (Б-ка «Карпати»).
99. Народні пісні з батьківщини Івана Франка / зібр. та упоряд. В. Сокіл ; НАНУ, Ін-т народознавства. — Львів : Каменяр, 2003. — 408 с.
100. Преображення: Альманах християнської думки. — Львів : Ін-т народознавства НАН України, 2003. — 146 с.
101. Полісся України: Матеріали історико-етнографічного дослідження / наук. ред. : С. Павлюк, Р. Омеляш-





ко. — Львів : Ін-т народознавства НАН України, 2003. — Вип. 3 : У межиріччі Ужа і Тетеріва 1996. — 340 с.

102. Різдвяні вертепи / зібрала та упорядкувала Г. Сокіл ; НАНУ, Ін-т народознавства. — Львів, 2003. — 76 с.
103. Україна про голод 1932—1933: Фольклорні записи Василя Сокола / НАНУ, Ін-т народознавства. — Львів, 2003. — 232 с.
104. Давня українська ікона з приватних колекцій: альбом / автор-упоряд. О. Сидор. — К., 2003. — 342 с.
105. Українське народознавство: Програма для середньої загальноосвітньої школи 1—8 класів / авт. : Горинь Г.Й., Сявавко Є.І. та ін. ; НАНУ, Ін-т народознавства. — Львів, 2003. — 32 с.

2004

106. *Никорак О.* Українська народна тканина XIX—XX ст.: Типологія, локалізація, художні особливості / О. Никорак ; НАНУ, Ін-т народознавства. — Львів, 2004. — Ч. : Інтер'єрні тканини (за матеріалами західних областей України). — 584 с. : іл.
107. *Герус Л.* Українська народна іграшка / Л. Герус ; НАНУ, Ін-т народознавства. — Львів, 2004. — 264 с. : іл.
108. *Худаш М.* Українські карпатські і прикарпатські назви населених пунктів (утворення від відапелятивних антропонімів) / М. Худаш ; НАНУ, Ін-т народознавства. — Львів, 2004. — 536 с.
109. *Горбань І.* Фольклор і фольклористика болгар в Україні / І. Горбань ; НАНУ, Ін-т народознавства. — Львів, 2004. — 256 с.
110. *Грималюк Р.* Вітражі Львова кінця XIX — початку XX століття / Р. Грималюк ; НАНУ, Ін-т народознавства. — Львів, 2004. — 236 с. : іл.
111. *Дем'ян Г.* Українська фольклористика в Галичині кінця XVIII — початку XIX ст. / Г. Дем'ян ; НАНУ, Ін-т народознавства. — Львів, 2004. — 223 с.
112. *Загородня-Трачук О.* Вишивка пам'яті: Альбом / О. Загородня-Трачук ; упоряд. та авт. вступ. ст. Р. Захарчук-Чугай. — Львів, 2004. — 105 с. : іл.
113. *Кісь Р.Я.* Вступ до інтегральної етнокультурології (неофункціональне бачення культури) / Р.Я. Кісь. — Дрогобич : Коло, 2004. — 110 с.
114. *Кодлубай І.* Прадавня Україна: Історія, культура, вбрання XXV тис. до н. е. — VII століття. — 2-е вид., доп. і переоб. / І. Кодлубай, О. Нога ; НАНУ, Ін-т народознавства. — Львів : Українські технології, 2004. — 528 с., іл.
115. *Крвавич Д.П.* Українське мистецтво: навч. посіб.: у 3 ч. / Д.П. Крвавич, В.А. Овсійчук, С.О. Черепанова. — Львів : Світ, 2004. — Ч. ІІ. — 268 с. : іл.
116. Лемківський календар 2005 / упорядник Горбаль М. — Львів : Ін-т народознавства НАН України, 2004. — 148 с.
117. *Нога О.* Михайло Адальбертович Стефанівський: Історія життя та творчої діяльності (1878—1952) / О. Нога. — Львів, 2004. — 108 с. : іл.
118. *Нога О.* Світ львівського спорту 1900—1939: Спортдосягнення, товариства, архітектура, вбрання, мистецтво / О. Нога. — Львів : Українські технології, 2004. — 784 с. : іл.
119. Різдво на Лемківщині: Фольклорно-етнографічний збірник / автор-упоряд. М. Горбаль ; НАНУ, Ін-т народознавства. — Львів, 2004. — 216 с. : іл.
120. *Сокіл Г.* Українські обхідні календарно-обрядові пісні: структура, функції, семантика / Г. Сокіл ; НАНУ, Ін-т народознавства. — Львів, 2004. — 368 с.

121. *Станкевич М.Є.* Автентичність мистецтва: питання теорії пластичних мистецтв. Вибрані праці / М.Є. Станкевич. — Львів : СКІМ, 2004. — 190 с.
122. Українське народознавство: Навч. посіб. / за загальною ред. С.П. Павлюка. ; 2-е вид., перероб. і доп. — К. : Знання, 2004. — 570 с.

2005

123. *Булгакова-Ситник Л.* Подільська народна вишивка: Етнографічний аспект / Л. Булгакова-Ситник ; НАНУ, Ін-т народознавства. — Львів, 2005. — 328 с. : іл.
124. Відлуння голодомору-геноциду 1932—1933. Етнокультурні наслідки голодомору в Україні / під ред. Р. Кирчіва та О. Романіва ; Ін-т народознавства НАН України. — Львів : НТШ. Секція етнографії та фольклористики, 2005. — 202 с.
125. Джерела про зруйнування Запорозької Січі / зібр. та упоряд В. Сокіл ; НАНУ, Ін-т народознавства. — Львів : Афіша, 2005. — 128 с.
126. *Кісь Р.Я.* Шкіц з інтегральної етнокультурології / Р.Я. Кісь ; Ін-т народознавства НАН України. — Дрогобич : Коло, 2005. — 120 с.
127. *Кісь Р.Я.* Глобальне — національне — локальне (соціальна антропологія культурного простору) / Р.Я. Кісь ; Ін-т народознавства НАН України. — Львів : Літопис, 2005. — 300 с.
128. *Крвавич Д.П.* Українське мистецтво: Навч. посіб.: у 3 ч. / Д.П. Крвавич, В.А. Овсійчук, С.О. Черепанова. — Львів : Світ, 2005. — Ч. ІІІ. — 268 с. : іл.
129. *Моздир М.* Володимир Лупійчук — співець українського козацтва / М. Моздир ; НАНУ, Ін-т народознавства. — Львів, 2005. — 143 с. : іл.
130. Народна пісенність підльвівської Звенигоровщини: Зб. / запис. і впоряд. О. Харчишин ; нотні транскрипції В. Коваля ; НАНУ, Ін-т народознавства. — Львів, 2005. — 352 с.
131. *Овсійчук В.* Українська ікона X—XIII ст.: духовний і художній феномен: Цикл богословських бесід / В. Овсійчук. — Дрогобич : Коло, 2005. — 47 с.
132. *Павлюк С.* Скарби Музею етнографії та художнього промислу Інституту народознавства НАН України: Альбом / С. Павлюк, Р. Чмелик ; НАНУ, Ін-т народознавства. — Львів, 2005. — 228 с. : іл.
133. Стрілецькі пісні / упоряд. О. Кузьменко ; НАНУ, Ін-т народознавства. — Львів, 2005. — 640 с. : іл.
134. Українська трудова міграція в контексті змін сучасного світу / за ред. І. Маркова ; Ін-т народознавства НАН України. — Львів : Манускрипт, 2005. — 187 с.
135. Український повстанський фольклор: Матеріали до бібліограф. покажч. / зібр. і впоряд. Г. Дем'ян ; НАНУ, Ін-т народознавства. — Львів : Афіша, 2005. — 128 с.
136. Яворівщина у повстанській боротьбі: Розповіді учасників та очевидців / запис. і упоряд. Є. Луньо ; НАНУ, Ін-т народознавства. — Львів : Літопис, 2005. — Т. 1 : Наконечне Перше. Наконечне Друге. — 576 с.





2006

137. Етногенез та етнічна історія населення Українських Карпат: у 4 т. / голов. ред. С. Павлюк ; НАНУ, Ін-т народознавства. — Львів, 2006. — Т. 2 : Етнологія та мистецтвознавство. — 816 с. : іл.
138. *Павлюк С.П.* Етногенеза українців: Спроба теоретичної конструкції / С.П. Павлюк ; НАНУ, Ін-т народознавства. — Львів, 2006. — 248 с.





139. *Кісь Р.Я.* Фінал Третього Риму. — Т. 2. «Осторонь Азіопи (культурфілософські прелогомени до новоукраїнської ідеї)» / Р.Я. Кісь. — Львів : Літопис, 2006. — 260 с.
140. *Колупаєва А.* Українські кахлі XIV — початку XIX ст.: Історія. Типологія. Іконографія. Ансамблевість / А. Колупаєва ; НАНУ, Ін-т народознавства. — Львів, 2006. — 384 с. : іл.
141. *Мовна У.* Звичаї та обряди українських пасічників Карпат і Прикарпаття (друга половина XIX — початок XX століття) / У. Мовна ; НАНУ, Ін-т народознавства. — Львів, 2006. — 208 с. : іл.
142. *Тарас Я.* Українська сакральна дерев'яна архітектура: Ілюстрований словник-довідник / Я. Тарас ; НАНУ, Ін-т народознавства. — Львів, 2006. — 584 с. : іл.
143. *Тарас В.* Монастирські сади Галичини (X — середина XIX ст.) / В. Тарас ; НАНУ, Ін-т народознавства. — Львів, 2006. — 276 с. : іл.
144. *Худаш М.* Українські карпатські і прикарпатські назви населених пунктів (відапелятивні утворення) / М. Худаш ; НАНУ, Ін-т народознавства. — Львів, 2006. — 452 с.
145. *Шпак О.* Українська народна гравюра XVII—XIX століть / О. Шпак ; НАНУ, Ін-т народознавства. — Львів, 2006. — 224 с.
146. *Яців Р.* Українське мистецтво XX століття: Ідеї, явища, персоналії: Зб. статей / Р. Яців ; НАНУ, Ін-т народознавства. — Львів, 2006. — 352 с. : іл.
147. *Нога О.* Скульптура українського авангарду 1905—1918: Етапи становлення, мистецькі особливості, міжнародні взаємозв'язки / О. Нога — Львів : Українські технології, 2006. — 784 с. : іл.
148. *Харчишин О.* Совєтська дійсність у фольклорі львів'ян: Нарис / О. Харчишин ; НАНУ, Ін-т народознавства. — Львів, 2006. — 44 с.
149. *Нога О.* Хроніки міста театрів: Театральне життя Львова 1920—1944 років / О. Нога. — Львів : Українські технології, 2006. — 264 с. : іл.
150. *Нога О.* Пропам'ятна книга Першого чемпіонату світу зі стрільби з лука та утворення ФІТА / О. Нога. — Львів : Панорама, 2006. — 92 с. : іл.
151. Словник українського сакрального мистецтва / за наук. ред. М. Станкевича ; НАНУ, Ін-т народознавства. — Львів, 2006. — 288 с.
152. Богородиця в українському фольклорі / зібрала та упорядкувала Г. Коваль ; НАНУ, Ін-т народознавства. — Львів, 2006. — 272 с.
153. Степан Бандера та його родина в народних піснях, переказах та спогадах / записи та упоряд. Г. Дем'яна ; НАНУ, Ін-т народознавства. — Львів, 2006. — 568 с.
154. Львів в українському фольклорі / зібр. і впоряд. В. Сокіл ; НАНУ, Ін-т народознавства. — Львів, 2006. — 288 с.
155. Народна проза у записах Івана Франка / зібр. та впоряд. В. Сокіл ; НАНУ, Ін-т народознавства. — Львів, 2006. — 111 с.
156. Походження українського народу у контексті традиційної культури: Лекції спецкурсу з етнополітології / М-во освіти України, Укр. держ. лісотехнічний ун-т ; НАНУ, Ін-т народознавства. — Львів, 2006. — 84 с.
157. *Сапеляк О.А.* Національна ідея — напрям розвитку держави / О.А. Сапеляк. — Львів : Червона калина, 2006. — 20 с.

2007

158. *Тарас Я.* Сакральна дерев'яна архітектура українців Карпат / Я. Тарас. — Львів : Афіша, 2007. — 680 с.

159. *Балагутрак М*. Генеза етнопсихології в Україні кінця XVIII — поч. XX ст.: історико-етнологічний аспект / М. Балагутрак. — Львів : Афіша, 2007. — 246 с.
160. *Гузій Р*. З народної танатології: карпатознавчі розсліди / Р. Гузій. — Львів : Афіша, 2007. — 206 с.
161. *Кісь Р*. Фінал Третього Риму. — Т. 2: Осторонь Азіопи (культур-філософські прелогомени до ново української ідеї) / Р. Кісь. — Львів : Літопис, 2007. — 260 с.
162. *Врочинська Г*. Українські народні прикраси XIX — початку XX століть / Г. Врочинська ; НАНУ, Ін-т народознавства. — К. : Родовід, 2007. — 232 с. : іл.
163. *Козак Н*. Образ і влада: Княжі портрети у мистецтві Київської Русі XI ст. / Н. Козак. — Львів : Ліга-прес, 2007. — 156 с. : іл.
164. *Федорчук О*. Українські народні прикраси з бісеру / О. Федорчук ; НАНУ, Ін-т народознавства. — Львів : Свічадо, 2007. — 120 с. : іл.
165. *Герус Л*. Українська народна іграшка / Л. Герус. — К. : Балтія-Друк, 2007. — 67 с. : іл.
166. *Івашків Г*. Декор української народної кераміки XVI — I половини XX ст. / Г. Івашків. — Львів, 2007. — 324 с. : іл.
167. Мала енциклопедія українського народознавства. — Львів : Афіша, 2007. — 846 с.
168. Українська культура: з нових досліджень. Збірник наук. статей на пошану С.П. Павлюка з нагоди його 60-ліття. — Львів : Афіша, 2007. — 640 с.
169. *Дем'ян Г.В*. Грабовець. Історико-народознавче дослідження / Г.В. Дем'ян ; Інститут народознавства НАН України. — Львів : Афіша, 2007. — 384 с.
170. *Захарчук-Чугай Р.В*. Народне декоративне мистецтво Українського Полісся. Чорнобильщина / Р.В. Захарчук-Чугай. — Львів : Афіша, 2007. — 240 с.
171. *Нога О*. Театральне життя Львова 1900—1920-х років / О. Нога. — Дрогобич : Коло, 2007. — 720 с. : іл.
172. *Файник Т*. Житло та довкілля: будівельні традиції українців Карпат / Т. Файник. — Львів : Афіша, 2007. — 208 с.
173. *Файник Т*. Традиційна житлова архітектура в Карпатах: Словник / Т. Файник. — Львів : Афіша, 2007. — 317 с.
174. Василь Шостопалець — кераміст Сокаля: Альбом / авт.-упорядник Г. Івашків. — К. : Оранта, 2007. — 158 с.
175. *Герман Царегородцев*. Альбом / Царегородцев Герман / авт. вступ. ст. В. Овсійчук. — Львів : Центр Європи, 2007. — 72 с. : іл.
176. Іван Козак. Живопис: Альбом-каталог / авт. вступ. ст. В. Овсійчук. — Львів, 2007. — 68 с. : іл.
177. *Кісь Р*. Чи змарновані смислові ресурси майдану? Сенс сенсоутворення: Цикл культурологічних бесід / Р. Кісь. — Дрогобич : Коло, 2007. — 134 с.

2008

178. *Овсійчук В.А*. Малярська спадщина Тараса Шевченка у контексті європейської художньої культури / В.А. Овсійчук. — Львів : Інститут народознавства НАН України, 2008. — 416 с. : іл.





179. *Кирчів Р*. Етюди до студій над українськими народними анекдотами / Р. Кирчів ; НАНУ, Ін-т народознавства. — Львів : Афіша, 2008. — 268 с.
180. *Павлюк С.П*. Словник основних понять і термінів з теорії етнології / С.П. Павлюк ; НАНУ, Ін-т народознавства. — Львів : Афіша, 2008. — 256 с.
181. *Врочинська Г*. Українські народні прикраси XIX — початку XX століть. Вид-ня II: перевид. та доповн. / Г. Врочинська ; НАНУ, Ін-т народознавства. — К. : Родовід, 2008. — 238 с. : іл.





182. *Кісь О*. Жінка в традиційній культурі українців (др. пол. 19 — поч. 20 ст.) / О. Кісь ; НАНУ, Ін-т народознавства. — Львів : Афіша, 2008. — 234 с.

183. *Дяків В*. «Фольклор чудес» у підрадянській Україні 1920-х років / В. Дяків ; НАНУ, Ін-т народознавства. — Львів : Афіша, 2008. — 206 с.

184. *Павлюк С.П*. Словник основних понять і термінів з теорії етнології / С.П. Павлюк ; НАНУ, Ін-т народознавства. — Львів : Афіша, 2008. — 256 с.

185. *Врочинська Г*. Українські народні прикраси XIX — початку XX століть / Г. Врочинська ; НАНУ, Ін-т народознавства. — К. : Родовід, 2007. — 232 с. : іл.

186. *Сидор О*. Святий Василій Великий в українському мистецтві / О. Сидор. — Львів : Місіонер, 2008. — 512 с. : іл.

187. *Микола Бідняк*. Живопис, графіка / Бідняк Микола / автор вступ. статті В. Овсійчук ; авт.-упор. Бідняк М., Майчик Т., Майчик О. — К. : Мистецтво, 2008. — 608 с. : іл.

188. *Сокіл Н*. Мікротопонімія Сколівщини / Н. Сокіл ; Львів. нац. ун-т ім. І. Франка ; НАНУ, Ін-т народознавства. — Львів, 2008. — 206 с.

189. *Нога О*. Український баскетбол 1908—2008: до 100-річчя першого баскетбольного матчу в Україні, проведеного у Львові / О. Нога. — Львів : Українські технології, 2008. — 225 с.

190. *Яців Р*. Олекса Шатківський та український мистецький гурток «Спокій»: матеріали до історії українського мистецтва 1920—1930-х років / Р. Яців. — Львів, 2008. — 68 с.

191. *Сапеляк О*. Українська спільнота в Аргентині: історико-етнологічний аспект / О. Сапеляк. — Львів, 2008. — 286 с.

192. *Булгакова-Ситник Л*. Борщівські сорочки: З колекції Віри Матковської / Л. Булгакова-Ситник ; НАНУ, Ін-т народознавства. — Львів, 2008. — 256 с. : іл.

193. *Гарасимчук Р*. Народні танці українців Карпат / Р. Гарасимчук ; НАНУ, Ін-т народознавства. — Львів, 2008. — Кн. 1. Гуцульські танці. — 609 с.

194. *Гарасимчук Р*. Народні танці українців Карпат / Р. Гарасимчук ; НАНУ, Ін-т народознавства. — Львів, 2008. — Кн. 2. Бойківські і лемківські танці. — 320 с.

195. Етнографічні мотиви у творчості Зеновія Кецала / автори концепції та уклад.: С. Павлюк, Г. Врочинська ; НАНУ, Ін-т народознавства ; Управління культури Львівської обласної державної адміністрації. — Львів : Афіша, 2008. — 176 с. : іл.

196. *Сидор О*. Колекція Володимира Вітрука: пристрасть і громадянський обов'язок: Альбом / О. Сидор. — Львів : Ін-т народознавства, 2008. — 329 с. : іл.

197. Народна ікона на склі: Альбом / упоряд. О. Романів-Тріска. — Львів : Ін-т колекціонерства, 2008. — 368 с. : іл.

198. *Захарчук-Чугай Р*. Українська вишивка: Альбом / Р. Захарчук-Чугай. — Львів : Аверс, 2008. — 72 с.

199. Європейське скло XVI — поч. XIX ст. зі збірки Музею етнографії і художнього промислу ІН НАНУ у Львові / авт.: Каспшак А., Скоропадова Г. — Варшава, 2008. — 262 с. : іл.

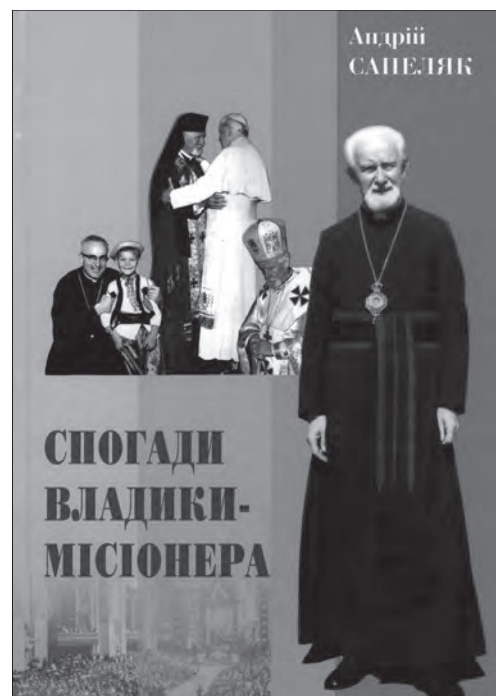
2009

200. Іван Сколоздра: Альбом / упоряд. та авт. вступної статті: С. Павлюк, Р. Чмелик, Г. Скоропадова. — Львів, 2009. — 186 с.
201. *Моздир М.І.* Українська народна меморіальна пластика / М.І. Моздир. — Львів : Інститут народознавства НАН України, 2009. — 272 с. : іл.
202. *Кирчів Р.Т.* Народний артист Іван Рубчак. — Ужгород : Гражда, 2009. — 224 с. : іл.
203. *Кузьменко О.* Стрілецька пісенність: фольклоризм, фольклоризація, фольклорність / О. Кузьменко. — Львів : Інститут народознавства НАН України, 2009. — 296 с. : іл.
204. Кісь Р. Квадрига: невипадкові думки з Високого Верху: побіч рудого метелика / Р. Кісь. — Львів, 2009. — 566 с.
205. *Чоповський В.Ю.* Бойківщина: відгомін століть. Минуле і сучасне Бойківського краю / В.Ю. Чоповський ; Ін-т народознавства НАН України. — Львів : Таля, 2009. — 225 с.
206. *Марков І.Г.* На роздоріжжі. Аналітичні матеріали комплексного дослідження / І.Г. Марков, єрм. Ю.А. Бойко, О.Б. Іванкова-Стецюк, Г.І. Селещук та ін. ; за ред. І.Г. Маркова. — Львів : Інститут народознавства НАН України ; Міжнародний благодійний фонд «Карітас України», 2009. — 248 с.
207. На широких творчих горизонтах: Петро Сипняк. Малярство / альбом. вс. ст., упоряд. О.Ф. Сидор. — Львів, 2009. — 329 с. : іл.
208. *Іжевський А.* Село Новошин та околиці в народних переказах і документах / А. Іжевський. — Львів, 2009. — 96 с. : іл.
209. Народні пісні з голосу Параски Павлюк. — Львів, 2009. — 208 с.
210. *Нога О.* Іван Левинський : архітектор, підприємець, меценат / О. Нога. — Львів : Центр Європи, 2009. — 192 с.
211. *Яців Р.* Скульптор Емануїл Мисько: світло долі / Р. Яців. — К., 2009. — 224 с.
212. *Шабльовська А.А.* Польський плакат зі збірки Музею етнографії та художнього промислу Інституту народознавства НАН України у Львові / Шабльовська А.А., Сеньків М.Т. — Warszawa, 2009. — 619 с.
213. *Чмелик Р.П.* Між Версалем та Монмартром. Французьке мистецтво XVIII—XX ст. зі збірки МЕХП у Львові / Чмелик Р.П., Скоропадова Г.М. — Muzeum Zamoyskich w Kozłówce, 2009. — 167 с.

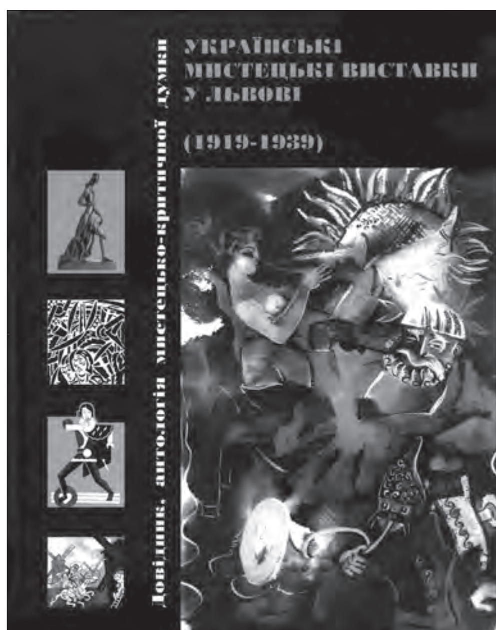
2010

214. *Кирчів Р.* Двадцяте століття в українському фольклорі / Р. Кирчів. — Львів, 2010. — 536 с.
215. *Чікало О.І.* Українські пісні-хроніки: жанрово-тематичний аспект / О.І. Чікало ; Інститут народознавства НАН України. — Львів : Афіша, 2010. — 228 с.
216. *Яців Р.М.* Павло Максимович Ковжун (1896—1939). Творча спадщина художника: матеріали, бібліографічний довідник / Р.М. Яців ; Інститут народознавства НАН України ; Львівська національна академія мистецтв. — Львів : Ліга-Прес, 2010. — 256 с. : іл.





217. *Файник Т.* Народна будівельна термінологія українців Карпат і Прикарпаття: етнологічний словник / Т. Файник. — Львів, 2010. — 416 с.
218. *Івашків Г.І.* Збірка кераміки Петра Лінинського / Г.І. Івашків ; Інститут народознавства НАН України. — Львів : Афіша, 2010. — 280 с. : іл.
219. *Яців Р.* Любомир Роман Кузьма (1913—2004): малярська і публіцистична спадщина / Р. Яців. — Львів, 2010. — 220 с.



220. *Нога О.П.* 100 років українського хокею з шайбою на льоду / О.П. Нога ; Інститут народознавства НАН України. — Львів ; К. ; Москва ; Торонто : Українські Технології, 2010. — 546 с. : іл.
221. *Булгакова Л.П.* Подільська народна вишивка / 2-е доповнене видання) ; Л.П. Булгакова ; Інститут народознавства НАН України. — Кам'янець-Подільський : Медобори—2006, 2010. — 336 с. : іл.
222. Гуцульська вишивка з колекції Національного музею народного мистецтва Гуцульщини та Покуття імені Йосафата Кобринського / загальна редакція Олени Никорак ; Інститут народознавства НАН України. — К. : Родовід, 2010. — 348 с. : іл.
223. *Кирчів Р.* Родина Кирчів / Р. Кирчів. — Ужгород, 2010. — 272 с.
224. *Чоповський В.Ю.* Нариси історії України: Навчальний посібник / В.Ю. Чоповський ; Інститут народознавства НАН України. — Львів, 2010. — 302 с.
225. *Степан Куриляк.* Моє село (Тур'є Буського району на Львівщині) / Куриляк Степан ; наукова апробація і «Вступне слово» Р. Кирчіва ; упорядк., підготовка текстів і примітки В. Дяківа ; Інститут народознавства НАН України. — Львів, 2010. — 144 с.
226. *Іванкова-Стецюк О.І.* Спільнота як Дім. Матеріали дослідницького проекту «Церковна громада як активна форма організації життя українців в умовах трудової міграції» / О.І. Іванкова-Стецюк ; Інститут народознавства НАН України. — Львів : Вид-во Тараса Сороки, 2010. — 68 с.
227. Борщівські сорочки з колекції Віри Матковської / каталог; автор-упор. Л.П. Булгакова-Ситник ; Інститут народознавства НАН України. — Львів, 2010. — 2-ге видання. — 232 с. : іл.

2011

228. Кирчів Р. Етнографічно-фольклористична діяльність «Руської Трійці» / Р. Кирчів. — Львів, 2011. — 442 с.
229. Ukrainian Labour Migration Processes in Russia: Social and Gender Aspects / Процессы украинской трудовой миграции в России: социальный и гендерный аспекты // Materials of a Comprehensive Sociological Study / editours: Volker Tegeler, Olga Cherkez. — Одеса : Елтон, 2011. — 152 с.
230. *Сапеляк О.* Парагвайці українського походження: церковно-громадське життя / О. Сапеляк. — Львів : Інститут народознавства НАН України, 2011. — 160 с.
231. *Маєрчик М.* Ритуал і тіло. Структурно-семантичний аналіз обрядів родинного циклу / М. Маєрчик. — К. : Критика, 2011. — 325 с.
232. *Андрій Сапеляк.* Спогади владики-місіонера / Сапеляк Андрій ; упорядник Оксана Сапеляк. — Львів, 2011. — 184 с.
233. *Файник Т.М.* Народна будівельна термінологія українців Карпат і Прикарпаття. Етнологічний словник / Т.М. Файник. — Львів : Інститут народознавства НАН України, 2010. — 416 с.
234. *Кісь Р.* Далі веслувати супроти течії (сумління науковців-гуманітаріїв та нова духовна колонізація України): цикл культурологічних бесід / Р. Кісь. — Дрогобич, 2011. — Бесіда 39. — 36 с.
235. Українські мистецькі виставки у Львові (1919—1939): довідник; антологія мистецько-критичної думки / авт.-упоряд. Р.М. Яців. — Львів, 2011. — 696 с.
236. *Чоповський В.Ю.* Світочі духовного поступу: культурно-просвітницькі, педагогічні, театрально-музичні, мистецькі та фізкультурні товариства і установи Західної України (XIX — 20—30-ті роки XX ст.) / В.Ю. Чоповський. — Львів, 2011. — 427 с.
237. Ганна Вінтоняк. Альбом / авт. упоряд. О.І. Никорак. — Львів : Інститут народознавства НАН України, 2011. — 208 с. : іл.
238. «Уламки втраченого світу»: за мотивами експедиційного щоденника з Чорнобильської зони / каталог виставки «Чорнобиль. Експедиції в загублений край». — Фрайбург : Августинермузеум, 2011. — 297 с.: іл.



Статті

Роман ЧМЕЛИК

ВПЛИВ ЗМІНИ ТИПУ УКРАЇНСЬКО-ПОЛЬСЬКОГО ПОГРАНИЧЧЯ НА ТРАНСФОРМАЦІЮ КАТЕГОРІЙ СВІЙ/ІНШИЙ/ЧУЖИЙ

У статті розглядаються питання залежності та трансформації категорій свій/інший/чужий від зміни типу українсько-польського пограниччя у другій половині XX — на початку XXI ст. Використовуючи теоретичні та методологічні напрацювання європейських та американських вчених, автор застосовує їх для аналізу власного польового матеріалу.

Ключові слова: тип пограниччя, українсько-польська прикордонна зона, категорії свій/інший/чужий.

Переважна більшість із загалом незначної кількості етнологів в Україні в період незалежності переважно зосередилася на дослідженні білих плям і заборонених в радянські часи тем в українській традиційній етнографії або фіксації та аналізі явищ, які сьогодні швидко зникають. Недостатність теоретичних і методологічних напрацювань у вітчизняній етнологічній науці для комплексного аналізу сучасних етнічних процесів в Україні чи серед українців за кордоном спричинились до прогалин у дослідженні власної ідентичності, а у цьому контексті проблеми *ми—вони*. В той час, як на зламі вісімдесятих і дев'яностих років, за твердженням польського антрополога Войцеха Буршти, власне поняття *іншості* стало головною визначальною рисою значної частини сучасної рефлексійної антропології. *Іншість* прийшла на зміну традиційно визначеним дослідницьким теренам і окресленим тематикам. Проблема *ми—вони* як проблема пізнавальної дистанції перетворилася на питання *ми—інші* як проблема рефлексійного роздуму і спроба розпізнання *ближніх інших* уже не з далеких архіпелагів, а тих, хто заселяє багатоетнічні і багатокультурні держави сучасного світу [5]. Висловлені міркування безпосередньо можуть стосуватися досліджень пограниччя, особливо міжетнічних стосунків на цих стикових територіях.

Образ етнічної групи значною мірою зумовлений характером етнічних відмінностей. Винятковість етнічної групи можемо аналізувати на основі фактів етнічної ендогамії, частоти і поширеності контактів між групами, наявності таких спільних осередків фізичного скупчення, як ринки, ярмарки, місця паломництва тощо [11]. З цієї точки зору сучасне українсько-польське пограниччя характеризується високим ступенем етнічної ендогамії, широкими міжетнічними торгово-підприємницькими контактами, особливо в прикордонній зоні, а пункти перетину кордону і околиці — це місця і території зустрічі людей різних груп і національностей, які функціонують цілодобово.

Питання *іншості/чужості* на пограниччях найчастіше виступають з огляду на етнічну, релігійну, культурну відмінності, їх еволюції і трансформації під впливом політичних, економічних та інших чинників. Зміна типу пограниччя майже завжди спричинює у місцевих мешканців переоцінку своїх близьких сусідів, так само, як і всіх інших суспільних чи етнічних груп, які дійсно чи уявно були причетні до зміни їх щоденного життя. Спробуємо на конкретному польовому матеріалі з українсько-польського погранич-

ця в загальних рисах показати як тип пограниччя впливає на формування образу *іншого/чужого*.

Сучасний кордон між Україною та Польщею остаточно був демаркований в 1951 р. Проте ще в 1944 р. польський еміграційний уряд робив усе можливе, щоб Львів та інші території, які до війни належали Польщі, після її закінчення знову відійшли до неї [1]. Внаслідок створення нового польсько-радянського кордону Польща втратила державні території на сході, де знаходилися дуже важливі поклади корисних копалин, а також надзвичайно значущі місця культурного та інтелектуального життя поляків. В той час Україна долучила частину території, яку вважала своєю етнічною, хоча за кордоном залишилися частина Бойківщини, майже ціла Лемківщина, зрештою Перемишль з дуже сильним українським суспільно-культурним духом, Холм, Ярослав і багато інших місць, важливих для національної ідентичності українців та милих для їх серця. Тобто кожна сторона мала вагомі причини для незадоволення новоствореною реальністю, що значною мірою впливало на формування нового образу чужого і було основою для творення нових негативних стереотипів.

Політичний кордон між Польщею і Українською Радянською Соціалістичною Республікою став межею не тільки держави й окресленням території, але й розділив народи та ідентичності. Він почав виконувати функції ідентифікаційної лінії між *ми* та *вони* [8, с. 43], тобто його використали для поділу багатокультурної у минулому спільноти пограниччя за етнічним принципом, обмеження контактів між членами різних суспільств. Повоєнне українсько-польське пограниччя значною мірою можна охарактеризувати як *пограниччя відчужене*[1], «де не доходить до рутинного обміну понад кордонами з причини напруження і ворожості між даними державами» [8, с. 77]. На офіційному рівні таких стосунків між Польщею та СРСР не було, але радянська ідеологія постійно пропагувала повну недовіру та підозрілість до всього, що знаходилося за кордоном. Внаслідок цього послідовно і успішно підтримувався міф постійної загрози закордонного імперіалізму і ворожості всього зовнішнього світу. В Радянському Союзі в ті часи були дуже поширені вислови, що «враг не дремлет» і «граница должна быть на замке».

В 1970—1980-х рр. польсько-українські прикордонні території можна характеризувати як *пограниччя співіснуюче*, коли «сусідні держави редукують виникаючі між ними напруження до такого рівня, що можлива транскордонна взаємодія з поміркованим натягненням у стосунках» [8, с. 77]. У Радянському Союзі це був період «розвинутого соціалізму» і його відносної політичної та економічної стабільності, коли перший раз після війни радянським людям дозволили відвідати своїх родичів у Польщі, Югославії, Чехословаччини або інших країнах соціалістичного табору.

Після здобуття Україною незалежності тепер вже дійсно українсько-польське пограниччя в результаті політичних змін почало еволюціонувати в сторону *пограниччя взаємозалежного*, яке базується «на симбіозних стосунках між прикордонними регіонами та відповідними державами. Між двома прикордонними регіонами там діє ...двостороння міждержавна економічна, соціальна і культурна система» [8, с. 77]. Тоді дуже інтенсивно почали розвиватися міжетнічні контакти, що спричинило реактивізацію історичної пам'яті і водночас деконструкцію або трансформацію негативних стереотипів в результаті нагромадження нового досвіду і реалізації спільних інтересів. Після входження Польщі до Європейського Союзу (01.05.2004), а особливо після приєднання до Шенгенської зони (21.12.2007) той процес був загальмований і розпочалася регресія активності в прикордонних регіонах по обидві сторони кордону. Ситуацію дещо згладили взаємні кроки двох держав — Україна ліквідувала візи для громадян країн європейського Союзу (01.05.2005), а Польща запровадила малий прикордонний рух з Україною (16.03.2009), що трохи послабило жорсткість кордону, але виключно для мешканців 30-кілометрової прикордонної зони. Сучасна політична ситуація в Україні, непорозуміння Києва у стосунках з Європейським Союзом безпосередньо впливають на зміну клімату у міждержавних відносинах, що може призвести до повернення українсько-польського пограниччя в стан співіснування.

В оцінці сьогоднішнього сприйняття кордону двома сусідніми суспільствами необхідно керуватися аксіомою, що «немає політично справедливих кордонів, які

[1] Вважаємо за доцільне використати моделі пограниччя, що запропонував Мартінез для характеристики кордону між США і Мексикою і які можуть бути взірцем для глобальних та регіональних порівнянь. За його типологією пограниччя є відчужені, співіснують між собою, взаємозалежні та інтегровані.

би задовольняли усіх» [6], особливо якщо вони виникли в результаті політичних домовленостей третіх країн. З методологічної точки зору потрібно пам'ятати влучне твердження польського науковця Тадеуша Хжановського, яке стосується колишніх східних територій Речі Посполитої: «Жоден народ у своїх кордонах (встановлених у сумнівній «величі права») не містить виключно похвальної історії, але також таку, до якої найчастіше не хоче признаватися, яка не приносить йому похвали, оскільки є результатом кривд, заподіяних іншим, тим, хто до певного часу співгосподарював на даній території і з ким були сусідами, а не смертельними ворогами, яких з них зробили ідеологи хворобливих, передовсім націоналістичних концепцій» [6].

Особливість творення сучасного кордону полягала у тому, що в кінці Другої світової війни і після її закінчення рішення приймалися не в Києві та Варшаві, а у Москві, і сам процес його встановлення був досить швидкий і насильний, в результаті чого були переселені мільйони людей по обидві його сторони. Основою і аргументами постійного згадування про втрачені території (і не має значення чи то було 600, чи 50 років тому) є історична пам'ять, родинні та особисті спогади і досвід, вплив державної пропаганди, творення і функціонування сучасних міфів у молодих державах, суспільна потреба у (пере)формуванні національної свідомості, поширення елементів народної культури в національних явищах тощо. Що стосується історичної пам'яті поляків і українців, то «потрібно далі говорити як про дві заперечуючі одна другу пам'яті, які усталені в умовах і на потребу міжнародного поділу» [15].

В такому контексті найбільш придатними для підживлення почуття кривди і посилення травми від людських і територіальних втрат чи не реалізованих амбіцій в намаганні їх повернути стають методи і технології використання старих стереотипів *чужого* і творення нових. Український вчений Роман Кирчів дуже слушно звертає увагу на білатеральний характер їх функціонування на пограниччі — «у пограничних зонах виразніше визначаються як послаблення етнічного самовизначення, так і посилення опозиції свій/чужий» [2].

В часи незалежності суспільна думка в Україні вперше після Другої світової війни звернула увагу на необхідність дослідження білих плям у власній історії. В пошуках *своєї національної правди*, почали голосно говорити про кривди, завдані поляками чи польською державою українцям у XX столітті, реанімуючи старі стереотипи і творячи нові ідеологічні підходи в оцінці минулого. Польська наукова і громадська думка також вважає, що в той сам час поляки, які боролися за власну Батьківщину і ті, хто опинився в нових політичних умовах Радянського Союзу, піддавалися різного роду переслідуванням, репресіям, винищенню і процесам деетнізації. Найчастіше кривди в суспільній пам'яті поляків на пограниччі асоціювалися з кривдами воєнних часів і до ворогів належали німці і «совєти», а до найбільш живих і шокуючих спогадів — зіткнення з місцевим населенням (читай українцями чи партизанами УПА). Оминаючи конфлікти зі зброєю в руках на Волині чи в Бескидах і сучасні «довгі та бурхливі дискусії» [10] на цю тему, така емоційна, підтверджуюча тільки *свою правду* оцінка ситуації значною мірою була результатом впливу державної пропаганди двох повоєнних країн, які належали до одного соціалістичного табору.

Поділ на *свій/чужий* найчастіше відбувається під час пошуку чи підкресленні відмінностей. Важливе значення для автокреації (творення себе) має спосіб творення чи оцінювання відмінних рис — природній або нав'язаний, тобто яким чином формувався образ *чужого*. На думку польського науковця Анджея Пежановского, питання полягає в тому, наскільки відмінність є результатом свідомого вибору, а наскільки наслідком переплетення більш чи менш незалежних чинників [12]. На пограниччі *чужість*, з однієї сторони, проявляється в природній спосіб з огляду на культурну, релігійну, етнічну різницю його мешканців, а з другої — це продукт, штучно створений центром під впливом державної національної ідеології.

Українці, які після Другої світової війни раптово виявилися мешканцями новоствореної приграничної зони і на чиїх одвічних господарствах був встановлений кордон держави, опинилися під тиском двох ворожих держав. З однієї сторони — абсолютно чужий Радянський Союз, в який потрапили не з власного вибору і політична система якого виявилася неприйнятною. З другої сторони, *чужа «своя»* Польща — держава, громадянами якої були останні 20 років, в якій багато з них народилися, були на службі у польському війську, присягали на вірність і, зрештою, були частиною цього політичного народу як одна з найбільших національних меншин. Зараз це все виявилося в іншій державі, в якій багато з них залишили свою землю, маєтки і родину, що жила дослівно за кілька кі-

лометрів. Всюди місцеві українці були *чужі*. Навіть після багатообіцяючого об'єднання українських земель вони далі почувалися *чужими* на своїй землі.

Подібна ситуація склалася із поляками, які залишилися у своїх селах, але змінили громадянство, оскільки опинилися в іншій державі. Також *чужими* на *чужій* землі в *своїй* державі почувалися переселені поляки, які зайняли звільнені від українців території в Бескидах, Холмщини та Надсяння. Таким чином, ситуація з огляду емоційно-рефлекторної оцінки *свій* — *чужий* на українсько-польському пограниччі була надзвичайно складною.

На думку Збігнєва Бенедиктовіча «проблема стереотипу чужого, протиставлення «свій — чужий» є ...одним з найбільш значущих смислів не тільки в досліджуваній етнографами народній культурі. Вона виступає важливою темою загалом польської культури. Можливо, з огляду на її «перехідний», містковий і пограничний характер — культури відстороненої, яка розвивається під сильними впливами Сходу і Заходу Європи, а також на історичні обставини, дуже часто необхідність збереження власної ідентичності» [4]. Цитований текст вповні відображає наявну в Україні ситуацію лише з тією різницею, що українці мають більше досвіду в збереженні власної етнічної та релігійної ідентичності протягом довшого часу бездержавності. Навіть в часи бездержавності двох народів у чужих імперіях поляки майже завжди займали домінуюче становище по відношенню до українців. Тому досить часто в спогадах українців про часи австрійської чи російської окупації, не кажучи вже про польські міжвоєнного часу, поляки характеризуються як «пани», тобто еліта.

В місцевих спільнотах на сучасному пограниччі перед встановленням державного кордону між українцями, поляками і євреями швидше було протиставлення *ми* — *інші*, ніж *свій* — *чужий*[2], що значною мірою було зумовлено традицією багатокультурності всієї цієї території і відносною етнічною і релігійною толерантністю на рівні міжлюдських стосунків. Яскравими проявами такого взаємовідношення в межах одного населеного пункту було якщо не святкування разом важливих подій в житті окремої етнічної чи релігійної групи, то шанобливе ставлення до своїх сусідів — намагалися не виконувати в ці дні тяжку роботу, зайвий раз не турбувати тих, що святкували у побутових справах тощо. Українці вважали поляків і євреїв *своїми іншими*, але не *чужими*.

Наші інформатори у с. Сянки Турківського р-ну Львівської обл., характеризуючи мовні відмінності, які досить часто є ідентифікаційним чинником, про поляків згадують: «Та вони більше по-нашому говорили поляки, вони були мєсні поляки»[3], тобто їх трактували як своїх. Різниця була виключно у тому, що вони ходили до костела, а українці до церкви. Подібно згадують про євреїв, які між собою розмовляли «по-своєму, по-жидівськи», але до української більшості у селі «по-нашому, по-українськи». Продовжуючи тему міжетнічних стосунків запитуємо як хто кого (українці, поляки, євреї) називали під час сварки. Відповідь була однозначна: «Не було тут такого в нас. Шо не було, то не було»[4]. Подібні спогади зустрічаємо і серед поляків. Наприклад, старший співрозмовник зі села Чарна біля Устрик Долішніх так згадує стосунки між поляками і українцями: «to nie było, to nie było takiej wielkiej różnicy...to na nas uwagi nie zwracali ...nie dokuczali to było wszystko w porządku...»[5] .

Така ситуація створилася під впливом щоденних безпосередніх контактів з представниками інших національностей. Мешканки Сянок згадують про поляків — «байка люди були. Файні»[6], «Мені чоловік розказував шо і нагодували дітей, шо дуже файні»[7], «з поляками жили ...дуже дружньо»[8]. Так само позитивно говорять про євреїв, з якими жили в одному селі

---

[2] Дослідження українсько-польського пограниччя здійснювалися спільно з проф. Лєхом Мрозом у 2008—2011 роках. Метод спільної розмови був вибраний свідомо, про що відразу повідомляли наших співрозмовників, що один з нас є поляк з Варшави, інший — українець зі Львова. З цієї причини часом можлива кореляція відповідей з огляду основних засад культурної поведінки в присутності гостя, який водночас виконував роль «чужого». Щоправда, наше спільне відчуття ситуації на основі досвіду попередніх етнологічних досліджень підказувало, що загалом люди були щирі і не соромилися пригадувати неприємні моменти.

[3] Матеріали експедиції 2008 р., яка здійснювалася в рамках дослідницького проекту «Ukraina: pamięć, tożsamość, podmiotowość» (grant Ministerstwa Nauki i Szkolnictwa Wyższego nr 1 H01H011). — Арк. 5.

[4] Матеріали експедиції 2008 р. (grant nr 1 H01H011). — С. 9.

[5] Матеріали експедиції 2010 р., яка здійснювалася в рамках дослідницького проекту «Ukraina: pamięć, tożsamość, podmiotowość» (grant Ministerstwa Nauki i Szkolnictwa Wyższego nr 1 H01H011). — Інтерв'ю DW_A0107.

[6] Матеріали експедиції 2008 р. — Арк. 6.

[7] Матеріали експедиції 2008 р. — Арк. 18.

[8] Матеріали експедиції 2008 р. — Арк. 3.

перед війною — «німці ...жидів били страшне. А вони такі добрі люди були»[9], «серед жидівок малам такі файні подружки»[10]. Переселенка з Устиянови до Мшанця Старосамбірського р-ну Львівської обл. так розповідає про свої дитячі контакти з євреями і поляками перед Другою світовою війною: «З жидівськими дівчатами ходила, бавилася, товаришувала. До мене ходили бавитися жидівські дівчата. З польськими не контачили чомусь»[11]. Дуже важливим елементом дитячих спогадів є те, що вони ще тоді не були переобтяжені повоєнними стереотипами, впливом державної пропаганди і засобів масової інформації.

Якщо спогади не були пов'язані з досвідом особистих контактів, тоді досить часто можна зустрітися з функціонуванням негативних стереотипів. Інформатор зі с. Галівка Старосамбірського р-ну Львівської обл. згадує: «Тут мирно май було, в нас тут менше, шось таке во в польських селах. Ну, кажуть, села були такі, як кажуть, рукавички знімали польські ті бандери, не бандери, а як їх називали. Шо, каже, з живого чоловіка рукавички знімали. Туди, як Боберка, вже коло самої границі, туди як на Сян. Та, Армія Крайова»[12]. Необхідно звернути увагу на ототожнення в історичній пам'яті простих людей з тих місцевостей діяльності військових (партизанських) підрозділів польських і українських, що призводить до творення парадоксального визначення — «польські бандери». Це означає, що поняття «бандерівець» в лексиконі пересічних мешканців виступає синонімом особи, яка воювала за свій край, незалежно від її національності.

Інший співрозмовник зі с. Тарнава Турківського р-ну Львівської обл., пригадуючи собі часи встановлення кордону, розповідає, що українці «тікали — казали, що ріжуть там, поляки різали українців чи як». Його дружина додає з переказів бабці про те, що робилося в рідному сусідньому селі Яблонці: «Шо поляки розтинали наших людей, на кілля жінок, пальці — шкіру злуплювали і закачували, кажуть такі страхи були, шо рукавиці робили»[13]. На питання, що думають про поляків, які то були люди (чи добрі, чи працьовиті), відповідь того самого інформатора, яка побудована на власному досвіді, була більш розважна і абсолютно протилежна до почутих від когось оповідей — що добрі і погані люди є як у нас, так і в поляків, але загалом поляки «трохи культурніші були»[14].

Своїми спогадами про стосунки з українцями поділився найстарший мешканець (1932 р. н.) села Бистре повіту Устрики Долішні Підкарпатського воєводства, який виїхав з Кристинополя (тепер Червоноград) до Сілезії, тому що його батьки «w latach czterdzieści cztery tam na kresach zostały powymordowani przez bandy UPA. Też tam mordowały, tam Ukraińcy, UPA»[15]. Наш співрозмовник ставить знак дорівнює між діяльністю УПА і українцями, коли згадує польсько-українські стосунки в часи Другої світової війни. На питання «Які люди мешкали в Кристинополі, чи вони сварилися, чи билися?» отримуємо відповідь: «w tamtych latach, to nie było różnicy, że był Ukrainiec czy Polak, bo tak się żeniło. Ja jednego dziadka miał Ukraińca, drugi był Polak». З одного боку, стереотипна оцінка усіх членів спільноти за принципом перенесення на них відповідальності за дії окремих її складових. З іншого, позитивні дитячі передвоєнні спогади про українсько-польські стосунки в конкретному населеному пункті із віднесенням до етнічно змішаного коріння своєї родини. Ставлення інформатора до українців амбівалентне, оскільки залежить від часової прив'язки його спогадів.

Цілком можливо, що у вищенаведених випадках українських і польських респондентів маємо також справу з характерним для сучасної суспільної думки в Україні і загалом посткомуністичних країн з так званим «тоталітарним плюралізмом», при якому більша частина населення може підтримувати взаємовиключаючі ідеї, думки і політичні становища [9, с. 225]. Під час польових етнологічних досліджень часто зустрічаємося з явищем, коли особистий досвід з дальшого минулого виступає *versus* індивідуальній історичній пам'яті, яка формувалася серед іншого також і за допомогою оповідей інших осіб, і під впливом засобів масової інформації протягом наступних років життя.

Після встановлення державного кордону на українсько-польському *відчуженому пограниччі*

---

[9] Матеріали експедиції 2008 р. — Арк. 3.

[10] Матеріали експедиції 2008 р. — Арк. 4.

[11] Матеріали експедиції 2009 р., яка здійснювалася в рамках дослідницького проекту «Ukraina: pamięć, tożsamość, podmiotowość» (grant Ministerstwa Nauki i Szkolnictwa Wyższego nr 1 H01H011). — Арк. 155.

[12] Матеріали експедиції 2009 р. — Арк. 128.

[13] Матеріали експедиції 2009 р., яка здійснювалася в рамках дослідницького проекту «Ukraina: pamięć, tożsamość, podmiotowość» (grant Ministerstwa Nauki i Szkolnictwa Wyższego nr 1 H01H011). — Арк. 2-3.

[14] Матеріали експедиції 2009 р. — Арк. 12.

[15] Матеріали експедиції 2010 року. — Інтерв'ю d085.

з'являється новий *чужий* елемент — військо і радянська влада, репрезентантами яких були українці з підрадянської України, росіяни, білоруси і представників інших національностей з різних республік СРСР. Усіх їх називали збірним поняття «москалі». В 1939 р. після приєднання Західної України частина місцевих українців під впливом комуністичної пропаганди щиро вірила, що Радянський Союз принесе визволення від буржуазної Польщі, в братське возз'єднання з українцями з Радянської України, тому часто зустрічали Червону Армію з хлібом і сіллю як *своїх*. (Зрештою, потім це певною мірою повторилося з німецьким військом у 1941 році, яких трактували як визволителів від червоного терору і надію на реалізацію самостійницьких мрій). Водночас значна частина (зараз неможливо точно визначити який відсоток) українців знала про Великий голод в Радянській Україні в 1932—1933 рр. і політичні репресії проти української інтелігенції, тому новоприбулих зі Сходу однозначно трактували з неприязню і ворожо, вважаючи їх *чужими*. *Чужість* в таких випадках була детермінована не етнічною чи релігійною відмінністю, але політичною, а також різною історично-культурною традицією. Тоді для українців пограниччя всі були *чужі* — поляки за кордоном і «совіти» в себе вдома, подібно, як і для поляків — українці за кордоном і нова влада ПНР.

Встановлення радянсько-польського кордону і моноетнізація прикордонних територій значною мірою деактуалізувала міжетнічний польсько-український конфлікт. Слушно описує нову якість польсько-українських стосунків після Другої світової війни Іван Лисяк-Рудницький, стверджуючи, що включення Західної України до УРСР і післявоєнний обмін населенням усунули з українських земель неспокійну польську меншість, тим самим змінюючи польську геополітичну орієнтацію на Сілезію та Балтійське море. Усе це поклало край задавненому українсько-польському конфлікту «розморожуючи» українські сили. Вже сам факт, що майже всі українські землі були об'єднані під владою Москви, дозволив українському народові сконцентруватися на найістотнішій проблемі: аналізі сучасного стану українсько-російських стосунків (див.: [9, s. 239]). Українсько-польські чи українсько-єврейські стосунки після Другої світової війни були просто марґіналізовані в контексті українсько-російських стосунків [14]. Подібну тезу щодо відношення поляків до України та українців підтверджує польський соціолог Йоанна Конєчна, пишучи, що вони «як елемент суспільного польського життя майже зовсім зникли, а якщо й згадувались, то, власне, в контексті історичних подій» [3].

Методи діяльності комуністичного режиму (примусові переселення, виселення в Сибір, боротьба з УПА, яку підтримувало місцеве населення, депортації, насильницьке створення колгоспів, що передбачало «добровільне» віддавання землі, реманенту, худоби тощо) призвели до того, що «перші совіти» дуже швидко стали найбільшим ворогом. Загальновідомий вислів, що «перші совіти» були найкращі, бо були найкоротше, не повних два роки. Сильний і систематичний вплив нових символів тоталітарної влади на культурну і релігійну ідентичність місцевих мешканців зіштовхнувся з міцним політичним протиставленням. Вважаємо за доцільне ще раз звернути увагу на той факт, що в той час поділ на *свій/чужий* відбувався не за етнічними ознаками (українців зі сходу України також вважали за «совітів»), а за політичними, які представляли інші світоглядні вартості, досвід, історичну пам'ять тощо.

Етнічна однорідність прикордонних місцевих спільнот, яка виникла внаслідок Другої світової війни і діяльності нової комуністичної влади, встановлення нового державного кордону призвели до послаблення суспільної та етнічної толерантності, а також спричинилися до розвитку загостреного і ворожого сприйняття кожного *іншого*, тобто негативного трактування його як *чужого*. Прагнення московської влади в 70—80-х рр. XX ст. утворити на території Радянського Союзу нову спільноту «радянський народ» мало свої наслідки — це спричинило значний поступ процесів акультурації та асиміляції неросійських народів, щораз більше занепадала їх ідентичність. В результаті свідомого проведення політики деетнізації протягом кількох десятиліть тоталітарній владі вдалося створити початки нової спільноти, членів якої «homo sovieticus» до сьогоднішнього дня розпізнають за кордонами колишньої держави і називають збірним поняттям «русские», що дещо інше, ніж росіяни у розумінні сьогоднішніх громадян Росії. Всі інші поза СРСР позиціонувалися як *чужі*. Врешті, у прикордонних місцевих спільнотах без щоденних побутових контактів зі *своїми іншими* почав зникати досвід співжиття представників різних етносів і релігій.

Характерними рисами пограниччя стає страх, підозріння, ворожість, закритість, обмеження будь-яких

контактів до мінімуму. Такими були наслідки тиску влади і її структур на місцеве населення радянського пограниччя і, особливо, західного. Ще сьогодні від мешканців прикордонних сіл на питання: «Прошу сказати, як Ви називаєтеся?» можна почути у відповідь поставлене з підозрою питання: «Навіщо вам знати?» [16]. Інший співрозмовник зі с. Галівка Старосамбірського р-ну Львівської обл. з твердим переконанням і навіть елементами агресії однозначно висловлюється проти відкритості кордону, бо не хоче, щоб «тамті» (поляки з-за кордону) тут ходили, оскільки боїться бандитів [17]. Водночас, він з гордістю розповідає про себе, як зловив двох молодих поляків з Ґданська у 1986 («то ше тоді за Валенси»), які, на його переконання, перетнули кордон з політичними намірами («то чиста політика») — вони були послані польським рухом опору, щоби довідатися про наміри Радянського Союзу, чому зміцнюють систему колючих дротів і монтують нову електричну лінію високої напруги. За то, що він будучи неповнолітнім зловив шпигунів, його батько отримав годинник як відзнаку від прикордонних військ [18].

З часом *своїми іншими* частково ставали як переселені українці з Польщі, так і прислані різного роду спеціалісти з Радянського Союзу для встановлення нового порядку. В розмові з респондентом про період встановлення кордону на питання «Хто то наші?» отримуємо відповідь: «Но та москалі. Наші вже були якби, вже були якби наші» [19]. Зміна стереотипів після п'ятдесяти років життя в радянській системі під впливом ідеологічної пропаганди призводить до того, що з'являється нове відношення до прибулих людей, які оселилися на постійно в прикордонних селах — з ворожих *чужих* вони перетворюються на *своїх* або найчастіше *своїх інших*. *Чужими* стають поляки, які проживають за кордоном, а колись місцевий єврейський елемент зникає взагалі.

Таку реальність підтверджують міркування професора Александра Посерн-Зєлінського, що етнічність, яка відноситься до суб'єктивних вимірів ідентичності і пов'язана з культурною специфікою і суспільним підґрунтям, ніколи не функціонує відірвано від конкретних історичних, суспільних, політичних умов і міжетнічних відносин, у яких знаходяться члени кожної етнічної спільноти [13, с. 84]. Оскільки категорія етнічності досить часто стає основою поділу на *своїх/чужих*, то еволюціонує сам поділ на *своїх* і *чужих*. Польський вчений слушно зауважує — контекстуальний вимір етнічності призводить до того, що ця категорія стає дуже змінною. Це означає, що вона по-різному проявляє свою специфіку у різноманітних середовищах тої самої етнічної групи, а також підлягає трансформації з плином часу і зміною поколінь, які дещо інакше формують свою ідентичність, прагнення і бажання [13, с. 84—85].

Зібраний експедиційний матеріал дозволяє стверджувати, що прибулі зі сходу люди різних національностей, серед яких були також українці з Радянської України, рівно ж як і переселені українці з Польщі, до сьогоднішнього дня в кінцевому результаті так і не стали *своїми* у місцевих спільнотах. У селах ще всі добре пам'ятають хто, звідки і коли приїхав, а при слушній нагоді, під час суперечки чи сварки, як аргумент і пригадування-відмежування автохтонне населення може сказати — «ти жебрачка, приїхала ту, ...а що ти привезла». Часто таких людей у селі називають «переселенці» або «вакованці», тобто евакуйовані [7]. Ситуацію можна зрозуміти по відношенню до прибулих зі сходу — вони ніколи не стануть *своїми* через відсутність спільного історичного досвіду, відмінності у процесі передачі етнокультурних традицій, системах світоглядних цінностей, зрештою, то вони були безпосередніми виконавцями ґвалтовних змін у житті місцевих, тобто при необхідності їм відведена роль винуватих. Натомість, такі слова вживаються також по відношенню до примусових переселенців, наприклад, з Устиянови — колись українського села, яке знаходиться за кілька десятків кілометрів від кордону з польського боку.

Описані приклади епізодично негативного трактування прибулих серед односельців лише підкреслюють складність і різнорідність самого поняття ідентичності, а особливо мешканців пограниччя. Можна стверджувати, що локальна (місцева) ідентичність найбільш тривала і найсильніше закорінена в свідомості, а в ситуації емоційної кризи власне вона виступає в якості основної (базової). Таким чином, саме вона найміцніша у порівнянні з регіональною чи етнічною ідентичністю і нею, як певною ма-

---

[16] Матеріали експедиції 2009 р., яка здійснювалася в рамках дослідницького проекту «Ukraina: pamięć, tożsamość, podmiotowość» (grant Ministerstwa Nauki i Szkolnictwa Wyższego nr 1 H01H011). — Арк. 22.

[17] Матеріали експедиції 2009 р. — Арк. 136—137, 150.

[18] Матеріали експедиції 2009 р. — Арк. 133—134.

[19] Матеріали експедиції 2008 р. — Арк. 25.

трицею, керуються у щоденних контактах у власній групі чи спільноті. Водночас необхідно пам'ятати, що ідентичність є явищем складеним і прояви її різних рівнів чи їх пріоритетність завжди ситуативні.

Період тривалості *співіснуючого пограниччя* був досить довгим, рівно ж як і малопродуктивним у розумінні міжетнічних стосунків. Його можна швидше охарактеризувати як «мертвий сезон» у стосунках між мешканцями пограниччя по обидва боки кордону. Тоді нічого кардинально не змінилося порівняно з попереднім періодом у трактуванні *своїх/інших/чужих*. Стосунки між сусідніми соціумами розвивалися виключно на офіційному рівні, а люди чи місцеві спільноти були усунені з цього процесу.

Усе кардинально змінилося після падіння Радянського Союзу. Перш за все, дуже активно почали нав'язуватися і розвиватися контакти між українцями, так само і між поляками, по обидва боки кордону. Таким чином, кожний шукав *свого* за етнічною приналежністю з метою встановлення і налагодження культурних, підприємницьких чи торгових контактів, відновлення родинних зв'язків, їх фінансової або емоційної підтримки тощо. Щоправда, досить швидко виявилося, що потенціал залишків поляків чи українців по другий бік кордону досить слабкий під кожним кутом зору. Оскільки тип *взаємозалежного пограниччя* вимагав активних і діяльних партнерів, то розпочалася широка співпраця населення цих територій без огляду на етнічну чи релігійну приналежність. Для прикордонного українсько-польського населення це був час максимальної відкритості, ламання старих історичних стереотипів, творення нових сучасних систем взаємного оцінювання, трансформації змісту категорій *чужих/інших*.

Разом із взаємним пригадуванням собі завданих давніх кривд нові знайомі (партнери), яким залежало на розвитку конструктивних контактів, також намагалися пригадати і позитивний досвід спільних діянь. Майже всі наші співрозмовники дуже високо оцінювали спосіб організації економічного життя в період міжвоєнної Польщі на противагу недавнім колгоспним часам, як їх окреслив один із респондентів на Бойківщині — «жебрацькими»[20]. Інший п'ятдесятилітній мешканець прикордонного села Пулемець Шацького р-ну Волинської обл. пригадав собі, як йому розказував дідо, що за Польщі то були часи, коли ковбасою двері закривали і ковбасою коня поганяли[21]. Свіжий негативний досвід життя двох сусідніх спільнот у комуністичному таборі з особливим статусом прикордонних зон було основою їх спільного прагнення підвищити стандарт свого щоденного життя у тісній співпраці. Відтак *чужими* для них виступають росіяни і Росія з її експансивним прагненням не втратити цілковитий контроль над країнами колишнього Радянського Союзу.

Внаслідок проведених експедиційних досліджень можемо говорити про загалом добре ставлення українців до поляків і Польщі як партнерів на майбутнє і досить часто погане з великим степенем недовіри до Росії та росіян. На питання: «З ким було би краще будувати своє майбутнє — Росією чи Польщею?», то українські респонденти завжди Польщу оцінювали однозначно позитивно, а Росію часом як джерело загрози для України — «Росія, вона до всіх країн чіпається, то Грузія, то ...Мені то не подобається. Думаю, що ліпше би було з Польщею»[22]. Подібні оцінки стосуються росіян, що вони — «дуже недобрі»[23], «А Росія, вони не привикли робити, вони хіба дивляться, як би на них хто робив»[24]. Більш прихильні оцінки росіян і Росії зустрічаються в закутку українсько-польсько-білоруського пограниччя, але специфіка цього прикордонного регіону може бути темою окремої розвідки.

Позитивне ставлення до України та українців спостерігаємо як у польських громадян українського походження, що здається зрозумілим і природнім, так і серед поляків на пограниччі. Наприклад, один зі старших співрозмовників-поляків розмірковував, що зі старшим поколінням українців трудно порозумітися, але що іншого — молодше. На питання про необхідність польсько-українського кордону відповів: «No wolałem, żeby jej nie było. Niech wchodzą do Unii, niech wchodzą do Eura i o już»[25]. На противагу нашим спостереженням український історик Ярослав Грицак стверджує, що загалом негативний образ українця в польському суспільстві є міцно усталений. Пояснюючи причини такого ставлення, вчений звертає увагу на ситуацію та умови, в яких відбувається міжособовий українсько-польський контакт. Переважно українці в Польщі у пошуках роботи готові виконувати

[20] Матеріали експедиції 2008 р. — Арк. 12.

[21] Матеріали експедиції 2011 р.

[22] Матеріали експедиції 2008 р. — Арк. 12—15.

[23] Матеріали експедиції 2008 р. — Арк. 12.

[24] Матеріали експедиції 2008 р. — Арк. 27.

[25] Матеріали експедиції 2010 р. — Інтерв'ю 080.

найтяжчу і найгіршу працю за невелику винагороду або виступають в образі торгівця, яких багато на польських базарах, рекетира, проститутки — тобто належать до груп, які самі по собі викликають почуття знервованості, вищості, гніву чи погорди [9, с. 222—223]. Такі розбіжності у ставленні до українців також можна пояснити специфікою і мобільністю міжетнічних контактів на пограниччі як стикової зони двох етносів у порівнянні з досить стійкою у стереотипах, інертною і консервативною великою частиною населення на території решти країни.

Відомо, що етнологічні дослідження не претендують на всебічну репрезентативність в аналізі таких важливих питань, як етнічність, ідентичність і пов'язаних з ними різноманітних категорій. Для повноти і комплексності їх вивчення варто залучити відповідні соціологічні, історичні та демографічні дослідження. Водночас жодні з них окремо не виступають безпосереднім віддзеркаленням думок і почуттів суспільства загалом і його окремих членів. Нашим завданням було зрозуміти спосіб мислення і відчуття мешканців українсько-польського пограниччя щодо представників інших етнічних груп, зрозуміти зміст їх трактування *чужого/іншого/свого* та прослідкувати еволюцію зазначених понять.

Внаслідок проведеного аналізу приходимо до висновку, що у міжвоєнний час на території сучасного українсько-польського пограниччя місцеві українці вважали місцевих поляків і євреїв за *інших*, швидше навіть *своїх інших*, а не *чужих*, по відношенню до яких зберігають дистанцію і кого бояться. Після Другої світової війни місцеві євреї зникли з цих теренів і перестали бути об'єктом міжетнічних відносин. Після встановлення державного кордону поляки у сприйнятті українців і зворотно стали *чужими*, зрештою такий стан речей абсолютно відповідає типу *відчуженого пограниччя*. *Чужими* також виступають усі, хто приїхав на цю територію у післявоєнний час, в тому числі й українці з-за Збруча. Отож спостерігаємо тут цікаве явище, коли етнічний чинник не завжди виступає визначальним в категорії *чужості*. Така ситуація є наслідком впливу традиції багатокультурності, коли хтось іншої національності з цієї місцевості є менш небезпечний за когось прибулого, хоча він і належить до тої самої етнічної спільноти. На рівні місцевої ідентичності практично всі прибулі, без огляду на етнічну приналежність, довший час перебувають у статусі *чужих*, згодом більшість переходить у категорію *інших*, *своїх інших*, але майже ніхто так насправді не стає *своїм*.

В період Радянського Союзу внаслідок півсторічного впливу комуністичної пропаганди і активної ідеологічної діяльності тоталітарної системи практично *своїми* на рівні державної ідентичності стають усі мешканці цієї території, а *чужими* — поляки, а водночас і українці за кордоном. Щоправда, *своїстість* прибулих виступає виключно як категорія, яка відображає лише ідентифікаційний статус мешканців однієї держави аналогічно до ситуації у міжвоєнний час на цій території. Проте на місцевому рівні новоприбула людність далі залишається *чужою*. Хоча за умов високого ступеня подібності її окремих членів чи ефективності їх акультурації з локальною традицією вони з часом сприймаються як *інші*. Такі тенденції адаптації найбільш характерні та властиві для переселених українців. Таким чином, відповідно до специфіки встановлення кордону на період *співіснуючого пограниччя* певний час як *чужі* продовжують також сприйматися громадяни однієї (своєї) держави, статус яких має тенденцію до зміни на *інші*, *інші свої*, чи навіть *свої* залежно від рівнів ідентифікації, але всі за кордоном надалі залишаються *чужими*.

Після падіння тоталітарної системи і відкриття кордонів українсько-польське пограниччя стає *взаємозалежним*, а його мешканці один по відношенню до другого еволюціонують з категорії *чужих* до категорії *інших*, яких не бояться і з ними хочуть співпрацювати. Тим часом, під тиском політичних чинників, у пошуках власної ідентичності шляхом виокремлення/відчуження себе з «радянського народу» росте дистанція між українцями і росіянами, яких щораз більше починають трактувати однозначно як *чужих*. Водночас усі українці з-за кордону починають сприйматися як *свої*, виключно за ознакою етнічної приналежності.

Значно стабільніша ситуація щодо окреслення *своїх/інших/чужих* в період Радянського Союзу була з польського боку, де поляки усіх за кордоном і малочисельних місцевих українців вважали *чужими*. Внаслідок відкриття кордону і зростання міжособових контактів зауважуємо тенденції до лібералізації поглядів і зміни сприйняття — українців перестали боятися із ними почали співпрацювати. Чисельні зв'язки різного характеру мали великий вплив на трансформацію у поляків образу українців до категорії *інших*, з якими, як виявилося, мають багато спільного на рів-

ні організації щоденного побуту. Різниця між образом українців у поляків на *взаємозалежному пограниччі* і на решті території країни полягала на тому, що тут зустрічалися люди різних верств і соціальних статусів як рівні з рівними, яким залежало на підтримуванні і розвитку взаємних корисних відносин.

Зміна типів пограниччя, відкритість українсько-польського кордону в 90-х роках XX століття спричинили значні трансформації локальної ідентичності мешканців пограниччя та корекцію детермінації *свого/іншого/чужого*, що не завжди знаходило своє відображення на решті території двох країн. Факт урегулювання мирним чином за останні 20 років більшості конфліктних ситуацій на пограничних територіях і позитивні тенденції у зміні ставлення до сусіда іншої національності дають великі шанси для продовження конструктивного українсько-польського діалогу в майбутньому.

1. *Боєчко В.* Кордони України: історична ретроспектива та сучасний стан / В. Боєчко, О. Ганжа, Б. Захарчук. — К. : Основи, 1994. — С. 80.
2. *Кирчів Р.* Етнокультурне пограниччя: контури предметного поля й методологічні засади його дослідження / Р. Кирчів // Народознавчі зошити. — 2009. — № 5—6 (89—90). — С. 604.
3. *Конечна Й.* Польща — Україна: взаємний образ / Й. Конечна. — Варшава : Інститут публічних справ, 2001 — С. 5.
4. *Benedyktowicz Z.* Portrety «obcego» / Z. Benedyktowicz. — Kraków : Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2000. — S. 10.
5. *Burszta W.J.* Różnorodność i tożsamość. Antropologia jako kulturowa refleksyjność / W.J. Burszta. — Poznań : Wydawnictwo Poznańskie, 2004. — S. 26.
6. *Chrzanowski T.* Kresy. Czyli obszary tęsknot / T. Chrzanowski. — Kraków : Wydawnictwo Literackie, 2001. — S. 8.
7. *Czmełyk R.* Pamięć przedzielona rzeką / R. Czmełyk, L. Mróz // Na pograniczu «nowej Europy». Polsko-ukraińskie sąsiedztwo/ red. M. Zowczak. — Warszawa : Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Warszawskiego, 2010. — S. 95.
8. *Donnan H.* Granice tożsamości, narodu, państwa / H. Donnan, T.M. Wilson. — Kraków : Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2007. — S. 236.
9. *Hrycak J.* Jeszcze raz o stosunku Ukraińców do Polaków (z Rosją w tle) / J. Hrycak // Jarosław Hrycak. Nowa Ukraina. Nowe interpretacji. — Wrocław : Kolegium Europy Wschodniej im. Jana Nowaka-Jeziorańskiego, 2009. — S. 221—242.
10. *Motyka G.* Tak było w Bieszczadach. Walki polsko-ukraińskie 1943—1948 / G. Motyka. — Warszawa : Oficyna Wydawnicza Volumen, 1999. — S. 9.
11. *Obrębski J.* Problem etniczny Polesia / J. Obrębski // Dzisiejsi ludzie Polesia i inne eseje / przygotowanie do druku i przedmowa Anna Engelking. — Warszawa : Wydawnictwo IFiS PAN, 2005. — S. 95.
12. *Perzanowski A.* Odmieńcy: antropologiczne studium dewiacji / A. Perzanowski. — Warszawa : Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej UW, 2009. — S. 49.
13. *Posern-Zieliński A.* Etniczność. Kategorie. Procesy etniczne / A. Posern-Zieliński. — Poznań : PTPN, 2005. — S. 160.
14. *Riabchuk M.* War of historical discourses in contemporary Ukraine / M. Riabchuk // East and West: History and Contemporary State of Eastern Studies / edited by Jan Malicki and Leszek Zasztowt. — Warsaw : Centre for East European Studies, University of Warsaw, 2009. — P. 260.
15. *Zowczak M.* Antropologia, historia a sprawa ukraińska. O taktyce pogranicza / M. Zowczak // Lud. — 2011. — T. 95. — S. 61.

Roman Chmelyk

ON THE IMPACT OF CHANGES IN TYPE OF UKRAINIAN-POLISH BORDERLAND UPON TRANSFORMING OF OWN/OTHER/ALIEN CATEGORY

In the article have been considered some problems as for dependence and transforming of own/other/alien category caused by the changes in type of Ukrainian-Polish borderland during the second half XX and early XXI cc. Applying theoretic and methodological elaborations by European and American scholars the author has tried to use those in analyzing of his own field data.

Keyword: type of borderland, Ukrainian-Polish frontier zone, own/ other/ alien category.

Роман Чмэлык

ВЛИЯНИЕ ИЗМЕНЕНИЙ ТИПА УКРАИНСКО-ПОЛЬСЬКОГО ПОГРАНИЧЬЯ НА ТРАНСФОРМАЦИЮ КАТЕГОРИЙ СВОЙ/ИНОЙ/ЧУЖОЙ

В статье рассматриваются вопросы зависимости и трансформации категорий свой/иной/чужой от изменений типа украинско-польского пограничья во второй половине XX — в начале XXI века. Используя теоретические и методологические разработки европейских и американских ученых, автор применяет их для анализа собственного полевого материала.

Ключевые слова: тип пограничья, украинско-польская приграничная зона, категории свой/иной/чужой.



Роман РАДОВИЧ

ТРАДИЦІЙНЕ ЖИТЛО НА ПІВНОЧІ ЕТНОГРАФІЧНОЇ ВОЛИНІ: ОСОБЛИВОСТІ ТА ВОЛИНСЬКО-ПОЛІСЬКІ ПАРАЛЕЛІ

(друга пол. XIX — поч. XX ст.)

У статті розглядається традиційне житлове будівництво північної частини етнографічної частини Волині (в межах Рівненської та Волинської адміністративних областей). За головними типологічними показниками (планування, система опалення, техніка і технологія будівництва, способом облаштування стелі і даху тощо) виділено його специфічні риси. Разом з тим, проведена порівняльна характеристика основних будівельних реалій північної частини Волині і Полісся.

Ключові слова: Волинь, житло, планування, конструкції, система опалення.

Волинь як етнографічний (історико-етнографічний) район у складі Західного (південно-західного) історико-етнографічного регіону України охоплює басейн верхів'я правих приток і середнього поріччя Західного Бугу — південні райони теперішніх Волинської і Рівненської, південно-західні райони Житомирської, північну смугу Хмельницької, Тернопільської і Львівської областей [16, с. 131]. Відповідно до висновків сучасних дослідників до Волині відноситься територія, обмежена лініями Устилуг — Володимир-Волинський — Торчин — Луцьк — Олика — Клевань — Корець — Новоград-Волинський — Житомир на півночі; на півдні вона іде по верхів'ях ріки Тетерів до Ікви та Случі, смт. Ланівців — Вишнівця — Підкаменя — Буська — Жовтанців — Колоденців, а далі — по краю Розточчя, приблизно по лінії сіл Туринка — Любеля — Пристань — Хлівчани — Угнів [11, с. 10]. Зазначимо, що визначення меж Волині до сьогодні залишається досить дискусійним, особливо це торкається території Житомирщини [10, с. 203—206].

Предметом нашого дослідження є традиційне житлове будівництво північної частини етнографічної Волині в межах Волинської (Горохівський, Іваничівський, південна частина Володимир-Волинського, Локачівського, Луцького р-нів) та Рівненської (Радивилівський, Млинівський, Дубнівський, Здолбунівський, Острозький, основна частина Рівненського, Гощанського та південь Корецького р-нів) областей[1]. Завдання, які ставить перед собою автор, — охарактеризувати традиційне житлове будівництво цієї частини Волині за основними типологічними ознаками (планування, система опалення, техніка і технологія будівництва, способи покриття і перекриття тощо), виділити його специфічні риси, а також порівняти будівельні реалії цієї частини Волині та Полісся. Враховуючи обмеженість літературних джерел [11; 12; 17; 19; 24; 37], основою роботи послужать особисті польові матеріали автора, здобуті в експедиціях у Волинську (1988 р.) та Рів-

[1] Надалі для позначення цих адміністративних одиниць будемо використовувати скорочення: Рівненська обл. — Рів., Гощанський р-н — Гощ., Дубнівський р-н — Дуб., Здолбунівський р-н — Здолб., Корецький р-н — Кор., Острозький р-н — Остр., Рівненський р-н — Рів., Млинівський р-н — Млин., Радивилівський р-н — Рад.; Волинська обл. — Вол., Горохівський р-н — Гор., Іваничівський р-н — Ів., Володимир-Волинський р-н — В.-Вол., Локачівський р-н — Лок., Луцький р-н — Луц.

ненську (1986 р. та 2009 р.) області, а також архівні матеріали, зібрані у 1970-х рр. [1; 2; 3; 4; 5].

У другій пол. XIX — на поч. XX ст. на півночі Волині переважали тридільні житла типу «хата» + «сіни» + «комора». Відомий дослідник українського народного будівництва Архип Данилюк тридільну хату вважає взагалі найпоширенішим типом волинського житла [11, с. 14; 12, с. 77]. Значне побутування таких будівель засвідчує обширний польовий матеріал з теренів Волинської[2] та Рівненської[3] областей. Така тридільна хата була пануючим планувальним типом й на Волині Житомирщини [19, с. 264]. Житлове приміщення представляло собою наближений до квадрата прямокутник із сторонами 4—5 м, сіни і комора були значно вужчими. Одначе із церковно-приходських літописів, що походять з кін. XIX ст., у колишньому Луцькому повіті відомі хати з великими сіньми, а у Новоград-Волинському повіті (нинішня Житомирська обл.) — житла з рівновеликими хатою і коморою [17, с. 43].

В окремих районах Волинської (сс. Микуличі [3, с. 4], Заріччя, Ліски В.-Вол.) та Рівненської (Тучин Гощ. [2, с. 17]) областей зустрічались житла з «прибоком» — вузькою прибудовою, господарського призначення. «Прибік» («прибок») могли розташовувати вздовж усього тильного фасаду хати (хата 1880 р. у с. Заріччя В.-Вол.), лише вздовж тильної стіни комори (хати кін. XIX ст. у с. Ліски та 1932 р. у с. Микуличі В.-Вол.) чи при «затильній» та «причільній» стінах комори (хата 1900 р. у с. Тучин Гощ. [2, с. 17]). Зрідка до причілка комори добудовували плетені з лози «шопи» для дров (с. Тучин Гощ. [2, с. 17]).

Досить широко побутували на Волині також житла, поділені по ширині («двояки», «двотрактові хати»), у яких з тильного боку основного житлового приміщення розташовувався «ванькир» («ванькір») — друга кімната [12, с. 77]. Ванькир, як правило, відокремлювався від хати «грубкою», встановленою вздовж приміщення (рідше — дерев'яною перегородкою) [17, с. 44]. Між грубкою і піччю знаходився прохід у це приміщення (нерідко аркоподібний). Такі споруди відзначались значнішою шириною: коли ширина однорядової хати, як вже зазначалось, коливалась в межах 4—5 м, то «двояка» — 6—7 м.

Відповідно до наших матеріалів, у північній частині етнографічної Волині такі житла частіше зустрічались на теренах Волинської області. У деяких селах (с. Бужани Гор. Вол.) респонденти твердять, що «в селі всі давні хати були з ванькирами». На значне поширення жител-«двояків» у зазначеному регіоні вказують і матеріали відомого українського вченого Олександра Цинкаловського [37, с. 187]. Тут вони відомі з сер. XIX ст.: хати 1866 р. у с. Хоростів [2, с. 13], 1874 р. у с. Яковичі (В.-Вол.). Найчастіше траплялись будівлі за планом: «комора» / «комора» + «сіни» + «хата» («світлиця») / «ванькир» (хати 1866 р. у с. Хоростів, 1878 р. у с. Яковичі, 1902 р. у с. Березовичі, 1914 р. та 1932 р. у с. Микуличі В.-Вол. Вол.; хата поч. XX ст. у с. Межиріч Остр. Рів.). Інколи місце однієї з комор займало ще одне житлове приміщення: «хата» / «ванькир» + «сіни» + «хата» / «комора» (хата 20-х рр. XX ст. у с. Бужани Гор. Вол.). Відповідно до повідомлень респондентів, у цьому селі давніше траплялись житла дещо відмінного планування, у яких місце ванькира займала комора, відділена від останнього дерев'яною перегородкою: «хата» / «комора» + «сіни» + «хата». Правдоподібно, що такі житла будували тут уже в кін. XVIII ст., адже будівлі волинян аналогічного планування, у яких з одного боку [від сіней] розташоване «чисте», побілене житлове приміщення, а з другого — хата «з великою піччю», при якій була влаштована комора (із входом з хати), ще у 1820 р. описав польський до-

[2] Хати: 1880 р. у с. Лудин, кін. XIX ст. у с. Ліски, кін. XIX ст. у с. Бабичі, 1880 р. у с. Заріччя, кін. XIX ст. у с. Яковичі, поч. XX ст. у с. Хмелівка, 1932 р. у с. Микуличі (В.-Вол.); 1900 р. у с. Бужани, поч. XX ст. у с. Мирне (Гор.); кін. XIX — поч. XX ст. у с. Мишів, сер. XIX ст. та 1927 р. у с. Жашковичі, 20-х рр. XX ст. у сс. Заболотці, Колона (Ів.); поч. XX ст. у с. Воютин (Луц.)

[3] Хати: сер. XIX ст. та 1900 р. у с. Тучин, др. пол. XIX ст. у с. Терентів, 1885 р. у с. Колісники, др. пол. XIX ст. у с. Зарічне, кін. XIX ст. у сс. Ільїн, Мощани, кін. XIX — поч. XX ст. у сс. Бугрин, Вільгір, Угольці, Растники, Дорогобуж (Гощ.); поч. XX ст. у сс. Почапинці, Мощаниця, Стадники, кін. XIX ст. у с. Новорозчиці (Остр.); пер. пол. XIX ст. у с. Мільча, кін. XIX ст. у сс. Сатиїв, Збитин, 1905 р. у с. Жорнів, поч. XX ст. у с. Варковичі, 1900 р. у с. Крилів (Дуб.); сер. XIX ст. у с. Ступно, кін. XIX ст. у с. Устенське, поч. XIX ст. у с. Гільча, поч. XX ст. у сс. Дерманка, Здолбиця (Здолб.); кін. XVIII — пер. пол. XIX ст. у с. Городок, кін. XIX ст., 1900 р. та 1910 р. у с. Бегень (Рів.); 70-х рр. XIX ст. у с. Вишневе (Млин.); поч. XX ст. у с. Сестрин, Хотин (Рад.); кін. XIX ст. у с. Крилів (Кор.) [1, с. 2, 3, 4; 2, с. 12, 16, 17, 20, 22, 23; 11, с. 37, 40—43, 64, 80].

слідник Юзеф Сеньковський [7, с. 35; 38, s. 20—21]. До речі, на Підгір'ї житла такого ж планування теж відомі з кін. XVIII ст. [36, с. 243—244]. Відомий український вчений Федір Вовк вважав, що у деяких галицьких місцевостях ванькир могли утворювати, прорубуючи двері у комору, що розміщувалася при тильній стіні житлового приміщення, у якій тримали картоплю (приміщення типу «стебки»!? — *Р. Р.*) [9, с. 112]. Траплялись й інші планувальні схеми «двотрактової хати»: «хата» / «ванькир» + «сіни» + «комора» (хати кін. XIX ст. у с. Навозичі Остр. Рів. та 1900 р. у с. Грабів Рів. Рів. [11, с. 68; 2, с. 13]); «хата» / «ванькир» + «сіни» + «хата» (хата 1913 р. у с. Ратники Гощ. Рів.), «світлиця» / «ванькир» + «хата» / «комора» + «сіни» + «комора» / «хата» (хата кін. XIX ст. у с. Колпитів Лок. Вол.) та ін. Хати, що поділялись на дві частини («передню — хату і задню — ванькир» відомі й на Волині Житомирщини [19, с. 264], а також на теренах Галицької Волині [24, с. 99, 100]. Досить широко побутували вони на півдні етнографічної Волині: у Тернопільській, Хмельницькій [11, с. 32, 44, 48, 61, 63, 68, 74, 75, 78] областях.

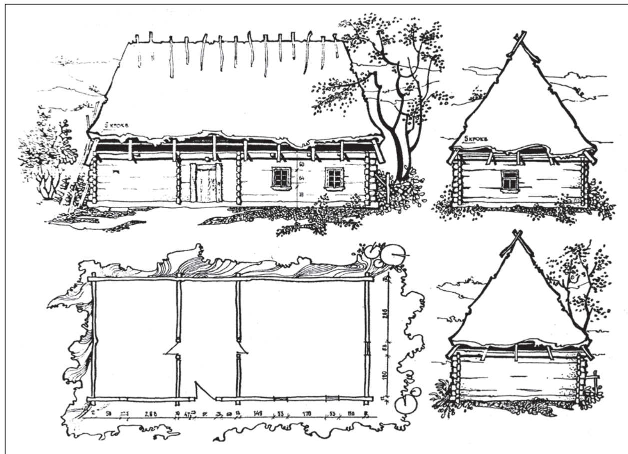
В окремих випадках перед входом у сіни розташовували односхиле піддашшя, підтримуване двома стовпцями (хати 1900 р. у с. Тучин Гощ. Рів. [11, с. 69], 1920-х рр. у с. Бужани Гор. Вол.). У деяких місцевостях Волині подібне піддашшя на стовпцях («ґанок») тягнулось вздовж усього переднього фасаду будівлі [37, с. 186, 187]. Місцями траплялись житла з центральним внутрішнім підсінням (ґанкомнішею): с. Бужани (Гор. Вол.). До речі, центральні чи бокові підсіння зустрічались у деяких районах Західного Полісся, Підляшшя, Галицької Волині та Холмщини [34, с. 18; 13, с. 72; 25, с. 118; 24, с. 101].

У бідніших верств селянства ще у кін. XIX — на поч. XX ст. спорадично зустрічаємо дводільні житла типу «хата» + «сіни» (хати кін. XIX ст. у с. Тучин [1, с. 2], Вільгір Гощ. Рів., хата поч. XX ст. у с. Бистровиця [12, с. 76] Гор. Вол.). Окремі дводільні житла згадані й у джерелах кін. XIX ст. [17, с. 43]. Іноколи бідніші селяни споруджували дводільні житла й після Першої світової війни (хати 1924 р. у с. Бистровиця Гор., 20-х рр. XX ст. у с. Ліски В.-Вол. Вол.). Такі будівлі зрідка траплялись і в інших місцевостях етнографічної Волині (зокрема у Галицькій Волині [24, с. 98]). Відомі вони й на Холмщині [25, с. 116]. В новіших спорудах при тильній стіні сіней дводільних жител могли виділяти комору («хата» + «сіни» / «комора»: хата 1920-х рр. у с. Жашковичі Ів. Вол.).

Житло оригінального планування (хата др. пол. XIX ст.) було обстежене науковцями Львівського МНАіП у 1974 р. у с. Ліски (В.-Вол. Вол.) [1, с. 3]. У плані споруда складається зі зрубу хати (4 х 4,5 м), до причілка якого добудований невеличкий каркасно-дильований хлів. Житлове приміщення зрубної конструкції, стіни складені з масивних колених пластин. Стелю підтримує один поперечний «бальок». Особливістю будівлі є наявність у житловому приміщенні лише двох невеличких (30 х 45 см) чотиришибкових покутніх вікон (у «фронтовій» і причілковій стінах), та розташування вхідних дверей у чільній стіні (там, де зазвичай прорубують передпічне вікно). Перед входом влаштовані сінки («прибок») примітивної конструкції, вкриті односхилим дахом. Вхід у хлів теж влаштований з фасадного боку. Житла кін. XIX — поч. XX ст. з подібним плануванням (із входом на місці передпічного вікна) виявили ми й на заході Полісся Рівненщини[4]. Доречно нагадати, що дводільні житла (хата + кліть) з окремими входами в кожне приміщення з головного фасаду відомі у деяких районах Закарпаття[5].

[4] Зокрема у с. Більська Воля Володимирецького р-ну (Рів.) ми виявили однокамерне житло (поч. XX ст.), у якому присутні лише два покутні вікна (одне на причілку і одне на головному фасаді), місце передпічного вікна займають двері. Перед дверима — сінці-шопа («прихижник») з боковим входом. Ще одну хату (кін. XIX — поч. XX ст.) з дещо відмінним плануванням виявили ми на хуторі Круглий в околицях цього села. Будівля складається зі зрубу хати, до якого у місці традиційних сіней розташовані зрубний «пукліт» (тепла комора) і «хижка» (комора). У житловому приміщенні чотири вікна у традиційному місці: два на чільному фасаді, одне — на причілку, та одне за «полом». Піч з грубкою та «комином» на лучину дещо відсунута від кута вздовж тильної стіни. З хати окремі двері ведуть у «пукліт» і «хижку». Вхідні двері прорубані у віконній стіні житлової кімнати, біля передпічного вікна. Перед ними примітивні сінці («прихижник»), перекриті односхилим дахом.

[5] Як зазначає український дослідник Павло Федака, в українців Закарпаття (південно-східна частина Хустського (сс. Стеблівка, Крайниково, Данилово, Сокирниця, Олександрівка, а також на півдні Тячівського р-нів) поширені дводільні житла типу хата + кліть (яку пізніше переобладнували в другу кімнату), з окремими входами



Хата кін. ХІХ ст. у с. Жорнів Дубровицького р-ну Рівненської обл.

Щодо будівель з двома житловими приміщеннями, розташованими через сіни (типу «хата» + «сіни» + «хата»), які згадують дослідники [17, с. 44; 12, с. 77], то дуже окремі їх зразки фіксуємо лише тоді, коли хата призначена для проживання двох повноцінних сімей (друге приміщення могли добудовувати пізніше для нової сім'ї): «хата» + «сіни» + «хата» (хата кін. ХІХ ст. у с. Вишневе Млин. Рів.), «комора» + «хата» + «сіни» + «хата» + «комора» + «хлів» + «дровітня» + «шпихлір» (хата 1880 р. у с. Липа Дубн. Рів.) [11, с. 67]. У таких випадках кожне житлове приміщення облаштовували повноцінною піччю, а часто й окремим виведеним понад дах «комином». Проте, у більшості населених пунктів досліджуваної території такі будівлі практично не зустрічаються: «Дві хати через сіни — у старих хатах не було» (с. Бугрин Гощ. Рів.)[6]. Проте, у будівлях типу «хата» + «сіни» + «комора», останню інколи замешкували: «Як зростала сім'я (одружувався син. — *Р. Р.*), то батько комору давав синові і він там жив» (с. Бугрин Гощ.)[7]. Проте, за якийсь час, для нової сім'ї завжди старались збудувати окрему хату. Власне тому у тридільних житлах інколи зустрічаємо комору з більшим вікном, а навіть і грубкою, пізнішого походження (хата кін. ХІХ ст. у с. Почапці Остр. Рів.). Водночас процес замешкування комори тут не призвів до виникнення житла типу хата + сіни + хатина (з повсякденним і парадним житловими приміщеннями), як це сталося у деяких місцевостях України (зокрема на Поділлі [18, с. 52] чи Опіллі [26, с. 88, 89]).

Після Першої світової війни (у 20-х — 30-х рр. ХХ ст.) у селах північної Волині масового поширення набувають будівлі типу «дві хати підряд», у яких в одному ряді розташовані «кухня» і «хата» («друга хата»). Їх розділяє між собою грубка, встановлена впоперек житла, та внутрішня дерев'яна перегородка: «сіни» + «кухня» + «хата» (с. Шепеля Луц., Борочичі Гор. Вол.), «хата» + «кухня» + «сіни» + «комора» (сс. Колона Ів., Борочичі, Бужани Гор. Вол., Стадники Остр., Вільгір, Угольці, Бугрин Гощ. Рів.), «хата» + «сіни» + «кухня» + «хата» (с. Шепеля Луц. Вол.), «комора» / «комора» + «сіни» + «кухня» + «хата» (хата 1927 р. у с. Бужани Гор. Вол.), «хата» + «кухня» + «сіни» + «хата» / «комора» (с. Бужани Гор. Вол.). Зазначимо, що окремі випадки такого планування фіксуємо вже у житлових спорудах кін. ХІХ — поч. ХХ ст.: «сіни» + «кухня» + «хата» (хата поч. ХХ ст. у с. Бужани Гор. Вол.), «хата» («кімната») + «кухня» + «сіни» + «комора» (хати кін. ХІХ ст. у с. Батьків Рад., Угольці Гощ. Рів.). Проте, як твердять респонденти, «за царя таких хат було мало — заледве одна-дві на село»[8]. Зауважимо, що окремі випадки жител типу «дві хати підряд», що походять з другої половини ХІХ ст., зрідка фіксуємо на південних окраїнах Полісся у Житомирській обл. (хати 1863 р. та 1872 р. у с. Чоповичі Малинського [27, с. 84, 85], 1879 р. у с. Кривотин Ємільчинського р-нів). До речі, В. Кравченко в етнографічному нарисі про Волинь (Житомирщина) відзначив: «Хата часом поділяється на дві части: передня — хата, а задня — ванькир (на етнографічній Волині. — *Р. Р.*). На півночі «ванькир» — у хаті за поперечною стіною (на Поліссі. — *Р. Р.*)» [5, с. 264]. У будівлях першої пол. ХХ ст. «кухню» могли виділяти й у сінях: «хата» + «сіни» / «кухня» + «комора» (хати поч.

в кожне приміщення з головного фасаду (вздовж торцевого і фасадного боків — галерея) (див.: [21, с. 169]). Такі ж житла згадує й Ф. Вовк на Закарпатській Україні (с. Кушниці) (див.: [17, с. 112]). Побутували такі житла, відомі під назвою моравського чи паннонського типів, у північній Румунії, північно-східній Угорщині та в Югославії (район Косово) (див.: [22, с. 129]).

6 Зап. 8.07.2009 р. у с. Бугрин Гощанського р-ну Рівненської обл. від Крутія Івана Олександровича, 1923 р. н.

7 Зап. 8.07.2009 р. у с. Бугрин Гощанського р-ну Рівненської обл. від Крутія Івана Олександровича, 1923 р. н.

8 Зап. 9.07.2009 р. у с. Угольці Гощанського р-ну Рівненської обл. від Мельничук Олімпіади Яківни, 1932 р. н.

ХХ ст. у сс. Мишів Ів., Шепеля Луц. Вол.), «хата» + «хата» + «сіни» / «кухня» + «хата» (хата 1924 р. у с. Стадники Остр., хати 20-х рр. ХХ ст. у с. Вільгір Гощ. Рів.), «хата» / «ванькир» + «сіни» / «кухня» + «хата» (хата 1929 р. у с. Борочичі Гор. Вол.) «хата» / «ванькир» + «сіни» / «кухня» + «комора» (хата поч. ХХ ст. у с. Сестрин Рад. Рів. та ін.). Одначе, варто зазначити, що виділення додаткового житлового приміщення за рахунок тильної частини сіней на Волині відоме вже з кін. ХІХ ст. [17, с. 44].

У деяких населених пунктах в одному блоці з хатою традиційно розташовували хлів: «хата» + «сіни» / «комора» + «хлів» (хати 20-х рр. ХХ ст. у с. Мирне Гор., Білосток Луц. Вол.), «хата» + «сіни» + «комора» + «хлів» (хати 20-х рр. ХХ ст. у с. Воютин Луц. та 1880 р. у с. Заріччя В.-Вол. Вол.), «комора» + «сіни» + «хата» + «хлів» (хати поч. ХХ ст. та другої пол. ХІХ ст. у с. Липа Дубн. Рів. [2, с. 21]; «хата» + «кухня» + «сіни» + «хлів» (хата 1929 р. у с. Борочичі Гор. Вол.). У будівлях 20—30-х рр. ХХ ст. в такий блок могла входити й клуня: «засторонок» (під ним — «льох») + «тік» + «комора» + «сіни» + «кухня» + «друга хата» (хата першої пол. ХХ ст. у с. Почапки Гощ. Рів. [11, с. 65], «хата» + «кухня» + «сіни» / «комора» + «клуня» (хата 1932 р. у с. Бочаниця Гощ. Рів.) [11, с. 72], «стайня» + «стодола» + «комора» + «сіни» + «хата» (хата 20-х рр. ХХ ст. у с. Жашковичі Ів. Вол.). Зазначимо, що в окремих населених пунктах споруди, до складу яких входила хата й хлів, превалюють і, відповідно, до повідомлень респондентів, мають давню традицію (сс. Липа Дубн. Рів., Воютин Луц. Вол. [2, с. 21]).

У другій пол. ХІХ — на поч. ХХ ст. у північних областях Волині хати будували у зрубній, каркасно-дильованій та комбінованій (зрубно-каркасній) техніках. Як свідчать літературні джерела [12, с. 75] та наші матеріали, у ХІХ — на поч. ХХ ст. на Волині широко побутували, а місцями (наприклад, на Рівненщині) переважали житлові будівлі комбінованої конструкції: хата — зрубна, комора — каркасно-дильована («в стовпи»). Про це свідчатьть як інформації респондентів, так і окремі збережені будівлі[9].

До речі, тут інколи траплялись хати специфічної зрубно-каркасної конструкції: «в замки» в'язали лише чотири кути споруди, а у місцях перегородок між сіньми і хатою, сіньми і коморою встановлювали запазені стовпи («сумці»), задовбані у підвалини: хата 1914 р. у с. Бабичі (В.-Вол. Вол.). Траплялось, що в замки в'язали лишень два причілкові кути хати, а всі інші кутові з'єднання відбувались через «слупки»: хати поч. ХХ ст. у с. Мишів (Ів. Вол.), Хмелівка (В.-Вол. Вол.). Житла подібної конструкції, що походять з першої пол. ХХ ст. зчаста траплялись у деяких районах Західного Полісся (Любомльський, Шацький р-ни Вол. тощо). Поряд із зрубно-каркасними, у ХІХ — на поч. ХХ ст. на Волині траплялись житла, у яких стіни усіх частин будівлі (хати, комори) виконували у зрубній техніці[10].

Давню традицію на Волині мали каркасно-дильовані хати, будовані технікою «в стовпи». Хату «в стовпи» («в стовби», «в слупи») споруджували наступним чином. По кутах майбутнього житла та у місцях перехрещення стін у землю до твердого ґрунту (цільцю) вкопували дубові «стовпи» («стовби», «слупи») з відземком (в окремих випадках застосовували «смолисту сосну»). В бокових площинах стовпів попередньо вибирали «пази» («бортовку на дилі»). Зверху стовпи чопували у поздовжні «платви», по яких ішли поперечні «бальки» (сволоки і поперечні платви), а по останніх — ще одні поздовжні

[9] Зокрема хати: поч. ХХ ст. у смт. Гоща, др. пол. ХІХ ст. у с. Бугрин, сер. ХІХ ст., кін. ХІХ ст. та 1900 р. у с. Тучин, 1885 р. у с. Колісники, кін. ХІХ ст. у с. Ільїн, др. пол. ХІХ ст. у с. Зарічне (Гощ. Рів.); поч. ХІХ ст. у с. Гільче, кін. ХІХ ст. у с. Здолбиця (Здолб. Рів.); кін. ХІХ ст., 1900 р. та 1910 р. у с. Бегень, 1900 р. у с. Грабів, кін. XVIII — пер. пол. ХІХ ст. у с. Городок (Рів. Рів.); кін. ХІХ ст. у с. Сатиїв (Дуб. Рів.); поч. ХХ ст. у сс. Мощаниця, Почапці, кін. ХІХ ст. у с. Межиріч (Остр. Рів.) [2, с. 12, 13, 16—18, 20; 1, с. 2, 3; 11, с. 34, 42, 43, 68, 69, 73, 76, 79]; кін. ХІХ ст. та 1874 р. у с. Яковичі, 1902 р. у с. Березовичі (В.-Вол. Вол.); поч. ХХ ст. у сс. Литовеж, Дорогиничі (Ів. Вол.); кін. ХІХ ст. у с. Шепель (Луц. Вол.) та ін.

[10] Хати: кін. ХІХ ст. у с. Устенське, поч. ХХ ст. у с. Дерманка, поч. та кін. ХІХ ст. у с. Гільче, сер. ХІХ ст. у с. Ступно (Здолб. Рів.); 1900 р. у с. Крилів, кін. ХІХ ст. та 1905 р. у с. Жорнів, 1880 р. у с. Липа, кін. ХІХ ст. у с. Збитин, Варварковичі (Дуб. Рів.); др. пол. ХІХ ст. у с. Терентів, кін. ХІХ ст. у с. Мощани, кін. та др. пол. ХІХ ст. у с. Тучин (Гощ. Рів.); кін. ХІХ ст. у с. Крилів (Кор. Рів.) [11, с. 37, 40, 42, 64, 67, 70; 1, с. 2—4; 2, с. 22]; 1880 р. у с. Лудин, 1914 р. у с. Бабичі, 1880 р. у с. Заріччя, 1866 р. у с. Хоростів, 1914 р. та 1932 р. у с. Микуличі, 30-х рр. ХХ ст. у с. Ліски, (В.-Вол. Вол.); кін. ХІХ ст. у с. Шепель (Луц. Вол.) та ін.

«платви» (здебільшого їх виносили поза площини стін на власну товщину). У нижній частині в пази стовпів заганяли дещо товстіші дубові бруси — «підвали». У платви і підвали закріплювали дверні (а часто й віконні) стовпи з відповідною «бортовкою». Потім приступали до «дилювання» стін («закидали стіни»). «Диллі» («бруси») по краях затісували і «заводили в бортовку стовпів». Для дилювання використовували сосну, липу, осику, «сокор» (осокор) тощо. За диллі здебільшого використовували пластини завтовшки 8, 10 см (останні називали «диллі на чотири цалі» (с. Коритниця Лок. Вол.). У с. Бистровиця (Гор. Вол.) зрідка використовували дубові диллі завтовшки 5—6 см. Стіни у такому випадку ззовні і всередині тинькували: набивали ліску («обручували») та закидали глиносоломою. Причому для заповнення стін житлового приміщення застосовували більш якісний матеріал, для сіней і комори — гірший (с. Бугрин, Вільгір Гощ. Рів.).

Після Першої світової війни («за Польщі» — у 20—30-х рр. ХХ ст.) переважаючою повсюдно стає каркасно-дильована техніка «в арцаби» («в варцаби», «в гарцаби», «в стояни», «в стоянах», «в слупки», «в сумці»). У такому випадку дубові стовпи з «бортовкою» («арцаби») не вкопували у землю, а задовбували у підвалини, вкладені на дубовий чи кам'яний фундамент. Стіни, як і попередньо, «закидали брусами». Цю техніку спорадично вживали при спорудженні житла вже в кін. ХІХ — на поч. ХХ ст. Зокрема, на теренах Волинської області ми обстежили такі споруди, що походять з 70-х рр. ХІХ ст. Відомі вони й у житлах цього часу з колишнього Новоград-Волинського повіту [17, с. 42].

Не витримують критики твердження окремих дослідників про те, що каркасна техніка на Волині «значне поширення дістала» лише «на початку ХХ ст., особливо після Першої світової війни» [11, с. 13; 12, с. 76]. Відповідно до наших матеріалів, житла, будовані «в стовпи» (різновид каркасно-дильованої техніки, при якій «стовпи» вкопували у грунт), були досить поширеними на обстежених теренах Рівненської та Волинської областей вже з першої пол. ХІХ ст.[11] Відповідно до літературних джерел, в останній чверті ХІХ ст. каркасна техніка стає на Волині превалюючою [17, с. 41]. Такі будівлі згадуються в Луцькому, Новоград-Волинському, Житомирському, Острозькому повітах [17, с. 41]. За це промовляють й повідомлення респондентів: «Ще царські хати були дильовані... в угли колись не було, на село — одна хата... царські хати — в стовпи... стовпи вкопані в землю... за Польщі хати в слупки, слупки на підвалах» (с. Бужани Гор. Вол.); «В стовпи будували за царя, а в арцаби — почали [будувати] за Польщі» (с. Бугрин Гощ. Рів.)[12]. В. Кравченко наголошував, що хати будовані «в стовби» превалювали на півдні Житомирщини [19, с. 263]. Відповідно до наших матеріалів житла «в стовпах» широко побутували у волинській частині Хмельниччини та Тернопільщини. Відомий польський дослідник Оскар Кольберг, описуючи конструкцію жител українців Холмщини (в околицях Холма, Устилуга, Володави, Парчева та ін. на території нинішнього Холмського воєводства), зазначав, що тут по кутах майбутнього жита в землю вкопували дубові «слупи», а простір між ними заповнювали півкругляками, заганяючи їх кінці у пази, вибрані у бокових площинах стовпів [39, с. 70—72].

Досить спорадично на зазначеній території зустрічались житла й інших конструкцій, які мали переважно локальний характер. Так, відповідно до інформацій респондентів, у с. Завізів (Остр. Рів.) ще в середині ХХ ст. зберігалась одна давня (ще «царська») хата, «виплетена з плоту і закидана з двох боків глиною»[13]. До речі, згадки про хати з плоту у колишньому Острозькому повіті маємо з останньої чверті ХІХ ст. [17, с. 42]. У Локачівському р-ні (Вол.) траплялись споруди комбінованої конструкції: хата каркасно-дильована, а комора плетена з «ліски» [4, с. 9]. А. Данилюк відзначає, що у с. Городок (Рів. Рів.) зустрічались хати складені з брил крейди (поблизу села її видобували). Товщина таких стін сягала 60 см, а перегородок — 40 см [12, с. 77]. Зауважимо, що, відповідно до спогадів ста-

---

[11] Хати: кін. ХІХ ст. та 1870-х рр. у с. Вишневе (Млин. Рів.); кін. ХІХ ст. у сс. Сестратин, Батьків, др. пол. ХІХ ст. у с. Солонів [4, с. 2] (Рад. Рів.); кін. ХІХ ст. у с. Наворозичі (Остр. Рів.); пер. пол. ХІХ ст. у с. Садове (Гощ. Рів.); 1900 р. у с. Липа (Дубн. Рів.); сер. ХІХ ст. у с. Жашковичі (Ів. Вол.); кін. ХІХ — поч. ХХ ст. у сс. Бистровиця, Бужани, Мирне (Гор. Вол.); кін. ХІХ ст. у с. Торчин (Луц. Вол.).

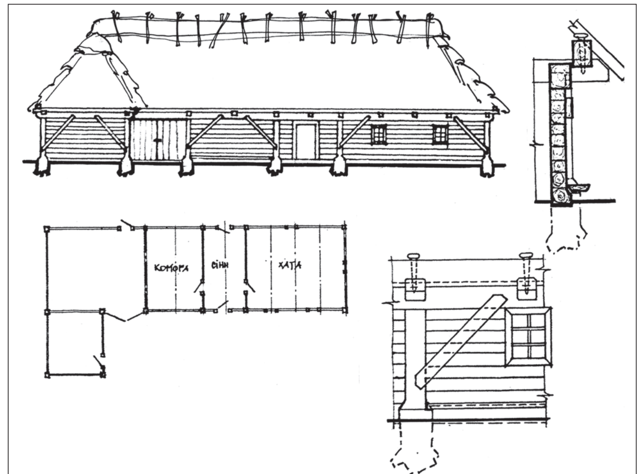
[12] Зап. 8.07.2009 р. у с. Бугрин Гощанського р-ну Рівненської обл.. від Крутія Івана Олександровича, 1923 р. н.

[13] Зап. 15.07. 2009 р. у с. Стовпинка Острозького р-ну Рівненської обл. від Бурбелюка Олексія Климовича, 1929 р. н.

рожилів, тут колись була корчма, збудована у 1840 р., складена з такого ж матеріалу [2, с. 16]. Місцями (с. Тучин Гощ. Рів.) використовували будівельну техніку, відому під назвою «через дилі». У такій стіні дерев'яні «риґлі» чергувались з шаром коротких (20 см) глиносолом'яних вальків [12, с. 76]. Такі ж будівлі в останній чверті XIX ст. побутували і в колишньому Острозькому повіті [17, с. 41]. До речі, дещо подібну до описаної техніку «в каланицю», при якій «...беруть тонкі дрючечки, обмотують перевеслами з соломи, умочують в джумур[14] і закладають між стовби в бурти» застосовували й на Волині Житомирщини [19, с. 263]. У селах Литовеж, Дорогиничі, Заболотці (Ів. Вол.) після Першої світової війни почали будувати каркасні хати з солом'яних «перевесел, заплітаючи їх по вертикальних колах каркасу («стріхульцях»). Стіни з двох боків «ліпили глиною» і забілювали. Інколи цю техніку поєднували в одній споруді з каркасно-дильованою: хата — з перевесел, сіни і комора — з «дилів» (с. Заболотці Ів. Вол.). У с. Мирне (Гор. Вол.) відомі хати цього періоду, стіни яких виплетені з довгих глиносолом'яних вальків, заплетених по вертикальних колах. А у с. Українка (Остр. Рів.) з сер. XX ст. поширились безкаркасні «хати з вальків»[15].

Для зведення зрубних стін здебільшого застосовували сосну, рідше — осику, осокор (с. Бугрин Гощ. Рів.), тополю, липу (с. Дорогобуж Гощ. Рів.) «Підвалини» («підвали») повсюдно виготовляли з дуба. Верби, граба та клена в будову зазвичай старались не брати («навіть на дилі»: с. Вільгір Гощ. Рів.).

При спорудженні зрубних жител під нижній вінець («підвали», «подвали», «підвалини»; зрідка — «підошви», Дуб. Рів.) вкопували відземки (обрізки) дубових колод («штандари», «штандарі», «палі», «підклади», «тумби», «кітвиці», «колодки»). Їх вкопували по кутах приміщень та посередині стін («через кожних два метри» на глибину 0,5—1,0 м, «щоб не просіла хата» (с. Дорогобуж Гощ. Рів.). Місцями (с. Бугрин Гощ. Рів.) траплялось, що у давніших житлах «підвалини» клали безпосередньо на землю. Зустрічався у давніх хатах і кам'яний фундамент (хата сер. XIX ст. у с. Ступно Здолб. Рів.). Кам'яний



Хата др. пол. XIX ст. у с. Жашковичі Іваничівського р-ну Волинської обл.

стрічковий фундамент на цементному розчині поширився тут лише в 1950-х рр. (сс. Дорогобуж Гощ., Стадники Остр. Рів. та ін.).

Стіни зрубних жител складали з колод, брусів, півколод (здебільшого протесаних із заокругленого боку) та пластин. Пластини відрізнялися від брусів значною висотою: коли брус — у перекрої квадрат чи наближений до квадрата прямокутник (ширина якого перевищує товщину не більше, як у півтори раза), то ширина пластини була у 2—4 рази більша ніж її товщина. Брус виготовляли шляхом обтісування чи (пізніше) обпилювання колод незначного діаметра (20—25 см) з чотирьох боків. Водночас для виготовлення пластин використовували колоди більшого діаметра (від 30 см), розколюючи (пізніше розпилюючи) їх на дві і більше частин (заокруглений край півколод, як правило, протісували). Здебільшого різані пластини, як і бруси, означували лексемою «бруси» («брусся») чи «дошки». Натомість колені пластини та півколоди часто називали «лупанками» (с. Растники Гощ. Рів.).

На теренах рівненської Волині колоди («колодки», «кругляки») досить інтенсивно застосовували у житлобудівництві ще впродовж усього XIX ст. (сс. Бугрин, Угольці, Дорогобуж, Растники Гощ.; сс. Ступно, Гільче Здолб., с. Бегень Рів.; сс. Збитин, Липа Дуб. та ін.), а спорадично з такого матеріалу споруджували житла ще на початку XX ст. Здебільшого респонденти твердять, що з колод перестали будувати після Першої світової війни: «З круглого дерева за Польщі вже не будували» (с. Вільгір Гощ. Рів.). Окремі зразки будівель складених з

[14] Суміш дрібно посіченої соломи з глиною.

[15] Зап. 9.07.2009 р. у с. Вільгір Гощанського р-ну Рівненської обл. від Мельничук Олімпіади Яківни (родом із с. Українка Острозького р-ну), 1942 р. н.

кругляків, збереглися у селах: Гільче [1, с. 4], Ступно (хата сер. XIX ст.; Здолб. Рів.); Бегень (хати 1900 та 1910 рр.) (Рів. Рів.); Липа (хати другої пол. XIX ст. та 1880 р.) (Дуб. Рів.), Збитин (хата кін. XIX ст.) (Дуб. Рів.) та ін. Переважно використовували колоди діаметром 18—22 см (з прикореневого кінця), 15—18 см (з боку верхівки). Значно рідше зустрічаємо згадки про хати з колод у Волинській області (с. Жашковичі Ів.).

У XIX ст. при спорудженні стін широко використовували також й «бруси» («брусся», «тесане дерево») — протесані з чотирьох боків колоди. Здебільшого у будівництві застосовували бруси завтовшки 14—22 см. Давні житла, зведені з тесаного бруса, збереглися у селах: Колісники (хата 1885 р.), Терентів (хата другої пол. XIX ст.), Ільїн (хата кін. XIX ст.), Тучин (хата кін. XIX ст.) [1, с. 2], Мощани (хата кін. XIX ст.) (Гощ. Рів.); Крилів (хата кін. XIX ст.) (Кор. Рів.); Межиріч (хата кін. XIX ст.) (Остр. Рів.) та ін. Слід зазначити, що використання колод та брусів у житловому будівництві Рівненщини має давню традицію [28, с. 19, 20]. Зауважимо, що на Поліссі Рівненщини тесаний брус досить помітно застосовували для спорудження стін житла уже в кін. XVIII — на поч. XIX ст. [28, с. 19]. Матеріали з суміжних теренів Полісся Білорусі (м. Давид-Городок) свідчать про його використання у тутешньому народному будівництві з XI—XII ст. [31, с. 6].

На особливу увагу заслуговує використання у будівництві півколод та пластин («лупанок»; часто їх також називали «брусами»), які у житлобудівництві Волинської області переважали. Зруби більшості обстежених нами тутешніх хат складені з такого матеріалу[16]. На теренах рівненської частини Волині застосування цього матеріалу теж має давню традицію. На користь сказаного свідчать повідомлення респондентів та окремі збережені житла, зведені з колених та протесаних «лупанок»[17]. В середньому ширина пластин коливалась у межах 10—13 (рідше 14—15) см, а в окремих випадках вона дорівнювала лише 8 см (хата 1900 р. у с. Грабів Рів.). Висота пластин сягала — 30—40 (рідше 50—60) см. Наприклад, хата 1866 р. у с. Хоростів (В.-Вол. Вол.) складена із пластин 35—40 x 11 см [2, с. 20], а у хаті 1874 р. зі с. Яковичі (В.-Вол. Вол.) використано пластини 35—48 x 14 см. У стіні хати поч. XIX ст. зі с. Гільче (Здолб. Рів.) лише шість пластин (чи протесаних півколод) висотою приблизно 35 см [2, с. 20]. У хаті другої пол. XIX ст. з сусідніх теренів Волині Хмельниччини (с. Великий Скнит Славутського р-ну) в стіні лишень п'ять вінців, серед яких трапляються пластини заввишки 68 см.

У давніших будівлях вінці зрубу по кутах в'язали врубками з випусками торців поза площини зрубу («на угла», «в угли»). Причому, в таких випадках застосовували як «прості замки», так і врубки типу «риб'ячий хвіст» (інколи респонденти відзначають: хата будована «в угли з брусся», а замки — «риб'ячий хвіст» (с. Бабичі В.-Вол. Вол.). Остання назва пов'язана із специфічним навскісним зарубуванням кінцівок вінців зрубу. Врубки такого характеру забезпечували щільне прилягання суміжних деревин поміж собою і запобігала їх розсуванню назовні. Частим явищем (а у Волинській області навіть переважаючим) у давніх замках була наявність прихованого зуба. З кінця XIX ст. частіше застосовували врубки без випуску торців («на замках», «в замки», «в каню»). Однак останні лексеми часто (Рів.) використовували й для означення врубок з випусками торців.

Кругляки з'єднували простими одно- і двосторонніми врубками. У давніших спорудах застосовували овальну врубку, вибрану зверху вінця (місцева назва: «в чашку»: с. Растники Гощ. Рів.). Разом з тим у будівлях кін. XIX — поч. XX ст. використовували й двосторонню прямокутну (чи трапецієподібну) врубку (в таких випадках колоди у місці замка дещо протісували). Для брусів здебільшого брали врубки з двостороннім прямокутним вирізом (хати кін. XIX ст. зі сс. Крилів Кор. Рів., Дороговиж, Растники Гощ. Рів. та ін.). До речі, замки з двосторонньою прямокутною врубкою превалювали у будівництві усього Рівненського Полісся [28, с. 19—20]. Натомість, пластини та півколоди в'язали врубками з прихованим зубом. Причому, в останньому випадку прихований зуб міг бути як у замку з прямокут-

[16] Хати: кін. XIX ст. та 1874 р. у с. Яковичі, 1902 р. у с. Березовичі, 1880 р. у с. Лудин, 1914 р. у с. Бабичі, 1880 р. у с. Заріччя, 1866 р. у с. Хоростів, 1914 р. та 1932 р. у с. Микуличі, 30-х рр. XX ст. у с. Ліски, (В.-Вол.); кін. XIX ст. у с. Шепель (Луц.); поч. XX ст. у сс. Литовеж, Дорогиничі, 1914 р. у с. Мишів (Ів.).

[17] Хати: кін. XVIII — пер. пол. XIX ст. у с. Городок (Рів.); поч. XIX ст. Гільче [2, с. 20] (Здолб.); поч., др. пол. та сер. XIX ст. у с. Тучин [1, с. 2] (Гощ.); кін. XIX ст. у с. Сатиїв, Жорнів, поч. XX ст. у с.Варковичі (Дуб.) та ін.

ною зарубиною, так і в замку типу «риб'ячий хвіст» з випусками торців. Зазначимо, що на Волині, як і в багатьох місцевостях заходу України (на Західному Поліссі, подекуди на Гуцульщині, Бойківщині, в Надсянні, тощо) [35, с. 140; 30, с. 533—535; 23, с. 91, 92], замки з прихованим зубом мають давню традицію. Про це свідчать окремі збережені споруди, у кутових врубках яких вдалося ідентифікувати наявність прихованого зуба[18]. Врубки з прихованим зубом для в'язання стін із пластин та брусів широко використовували в середині XIX ст. на теренах Галицької Волині [24, с. 97], на Холмщині та Підляшші [25, с. 120], на заході Полісся Білорусі [21, с. 123]. Відомі вони у будівництві Хмельницької та Тернопільської частин Волині, збереглися у спорудах XIX ст. у Середньому Придніпров'ї (Черкащина), а також подекуди на Слобожанщині [33, с. 53].

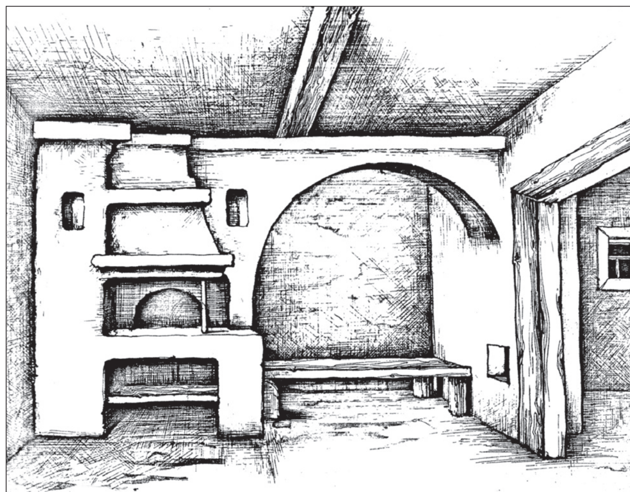
Як вже зазначалось, з кінця XIX ст. при спорудженні жител частіше починають застосовувати замки без випуску торців поза площини зрубу («чистий замок»; місцева назва — «в замки»). Це, як правило, замки типу «риб'ячий хвіст». Додатково міцність зрубу забезпечували «тиблем» (кілком, загостреним із двох боків), яким з'єднували суміжні вінці у місці замка, чи на відстані 15—20 см від кута (відомі й інші конструктивні варіанти, але на обстеженій території нам їх не вдалось зафіксувати). Коли «тибля» не використовували, у замку влаштовували прихований зуб. Інколи (у давніших спорудах) чистий замок міг мати незначні випуски торців (2—5 см): хата 1900 р. у с. Грабів (Рів. Рів.). Цей варіант можна розглядати як перехідний: від врубки із випусками торців до чистої.

Для запобігання перекосів зрубу суміжні вінці з колод (як і з тесаних брусів та колених пластин) вкладали верхівками у протилежних напрямках. Додатково їх скріплювали затесаними з двох боків дубовими кілками («тиблями», «тибликами», «чопами»), а між суміжні деревини прокладали мох (с. Вільгір Гощ. Рів.). У с. Дорогобуж (Гощ. Рів.) для цього використовували «зелений болотній мох». На нижні вінці брали якісніше дерево (товстіші колоди, тесані бруси чи пластини, відколені з середньої (стрижневої) частини стовбура). В міру просування догори товщина стіноматеріалів зменшувалась, а якість погіршувалась. Стіни комори і сіней споруджували з гіршої деревини, ніж стіни житлового приміщення. При використанні пиломатеріалів («брусів», «дощок») їх ширина була стандартною.

Над житловим приміщенням і коморою завжди влаштовували «стелю» («стіль»), над сіньми її колись не було. «Стелю» у житловій кімнаті підтримували один-три поперечні сволоки («бальки»). У дуже давніх житлах середній сволок робили масивнішим від двох крайніх (с. Угольці Гощ. Рів.)[19]. Як зазначають у селі Бугрин (Гощ. Рів.), стелю на одному масивному бальку робили у дуже давніх («царських») хатах. Відповідно до звичаю, у будівлі мало бути непарне число «бальків» (поперечних сволоків і платв): 9—11 (сс. Дорогобуж, Растники Гощ. Рів.). Стеля на поперечних сволоках — типова для Рівненського та Волинського Полісся, превалювала вона на Холмщині та Підляшші [25, с. 120]. Єдиний випадок, коли стелю підтримує комбінація з одного поздовжнього «сволока» і трьох поперечних «бальків» зафіксовано у хаті 1880 р. зі с. Липа (Дубн. Рів.) [2, с. 22]. Щодо комбінованих сволоків, то вони превалювали у давніших хатах південно-західної частини Волині (Радехівський, північ Бродівського, Буського, південний схід Кам'янко-Бузького р-нів Львівської обл.) [24, с. 98]. Комбіновані сволоки характерні також для Київського та Житомирського Полісся. На обстеженій території побутували два варіанти вкладання дощок стелі: «в стик» або «в розбіжку» («на закладь», «на заклад», «в закладь», «в заклад»). У першому випадку стелини вкладали впритик, у другому — на відстані 10—15 см одна від одної, а щілини зверху перекривали накладками. У деяких місцевостях ці два варіанти вкладання дощок вважають давніми, проте інколи твердять, що «стеля в закладь» — новіша і ввійшла у побут лише з 20-х рр. XX ст. (с. Бугрин Гощ. Рів.). Зверху стелю утеплювали: «валькували» розчином глини з половою (сс. Бугрин, Угольці, Растники Гощ. Рів., Коритниця Лок. Вол.), інколи до розчину додавали ще й січеної соломи (с. Вільгір Гощ. Рів.). Товщина глиняної замазки становила приблизно 5 см.

[18] Хати: кін. XVIII — пер. пол. XIX ст. у с. Городок (Рів. Рів.); поч. XIX ст. Гільче [2, с. 20] (Здолб. Рів.); сер. XIX ст. у с. Тучин [1, с. 2] (Гощ. Рів.); кін. XIX ст. у с. Жорнів (Дубн. Рів.); 1866 р. у с. Хоростів, 1878 р. у с. Яковичі, 1902 р. у с. Березовичі, 1914 р. у с. Микуличі (В.-Вол. Вол.) та деякі інші.

[19] Зап. 10.07. 2009 р. у с. Угольці Гощанського р-ну Рівненської обл. від Вячеслава Вороб'я, 1948 р. н.



Піч у хаті з с. Бочаниця Гощанського р-ну Рівненської обл. (мал. М. Багнюк)

Як і в інших районах Волині [17, с. 43; 12, с. 77], житло повсюдно вкривали чотирисхилим «дахом» («верхом») на «кроквах». Довжина «крокви» дорівнювала 2/3 або 3/4 частинам від ширини хати (с. Стовпинка Остр. Рів.). Співвідношення висоти даху і видимої частини стіни становило 1 : 1 (хата кін. XIX ст. у с. Липа Дубн. Рів.) чи 1,5 : 1 (хата сер. XIX ст. у с. Ступно Здолб. Рів.). Таке ж співвідношення фіксуємо й на південному заході Волині [24, с. 98]. У Волинській області траплявся так званий «дах з причілком» («дах з причолком») — різновид чотирисхилого даху з невеликим вертикальним причілком у верхній частині (хата 1874 р. у с. Яковичі В.-Вол. Вол.). Такий дах широко побутував на заході Полісся України [14, с. 54], в Білорусі [6, с. 48] та на Підляшші [25, с. 121]. Фіксуємо тут й окремі випадки так званого «вальмового» даху — двосхилого, у верхній частині усіченого (хата 1914 р. у с. Шепеля Луц. Вол.). Поширення двосхилих дахів («хата з фаціятами») респонденти, як правило, пов'язують із 20—30-ми рр. XX ст. («за Польщі»): с. Угольці (Гощ. Рів.). Лише у деяких північних селах «дах з капіжем» (с. Крилів Кор. Рів.), «дах з чолопком» (с. Дорогобуж Гощ. Рів.) відомий вже у спорудах XIX ст. Крокви у верхній частині попарно зв'язували бантиною («крижбантом», «поясом»). На гребені крокви з'єднували врубкою, у нижній — їх закріплювали у гніздах («канях») платв. Досить спорадично платви розміщували на рівні стіни (хата кін. XIX ст. у с. Крилів Кор. Рів., хата 1910 р. у с. Бегень Рів. Рів.) [2, с. 14]. Здебільшого поздовжню «платву» («очап»), укладену на випуски поперечних «бальків», виносили поза площини поздовжніх стін на власну ширину[20]. Таке розташування поздовжніх платв наскрізь типове для будівництва Західного Полісся України [21, с. 124], Білорусі [21, с. 124], а також Холмщини та Підляшшя [25, с. 121]. З початку XX ст. крокви часто зарубували у виноси поперечних «бальків», а «окап» даху підбивали дошками (влаштовували «підсобойку», «коробку»).

Вкривали дахи сніпками з житньої соломи. Під солом'яне покриття, по кроквах, на відстані однієї «п'яді» («п'ядь» = приблизно 24 см) набивали поздовжні жердини — «лати». Усю поверхню даху пошивали сніпками, зв'язаними при корені (колоссям вниз): «снопками», «сніпками». На нижній (на стріху) та верхній (під гребенем) ряди і роги використовували сніпки, зв'язані при колосі — «китиці». Їх вкладали коренем («огузом») вниз. Сніпки прив'язували солом'яними «перевеслами». Відповідно до тверджень респондентів така «стріха» могла стояти 20—25 (с. Бугрин Гощ. Рів.), 30 (с. Растники Гощ. Рів.) чи 30—40 (с. Вільгір Гощ. Рів.) років. Жито, призначене для покриття, обов'язково жали серпом. Його обмолочували, в'язали в «кулі», витрясали від буряну і покручених стебел, і з цього в'язали «сніпки»: брали дві жмені соломи, зв'язували перевеслом, прокручували на 360° та притоптували ногами (с. Вільгір Гощ. Рів.). Верх даху («дід», «дідок», «стріп», «строп», «гребінь») вимощували мервленою соломою або «пирійом» («бо пирій не гниє»). Говорили: «мостити стропа». У с. Вільгір (Гощ. Рів.) на «стріп» горизонтально вкладали в'язки (нетовсті кулі) соломи. Зверху гребінь закріплювали перехрещеними «кізлами» («крутенями»). На півдні Житомирщини верхні виступи кізлів ро-

[20] Хати: 1900 р. у с. Грабів та кін. XVIII — пер. пол. XIX ст. у с. Городок (Рів. Рів.); кін. XIX ст. у сс. Ільїн, Тучин, Бугрин, Вільгір, Угольці, Растники, Дорогобуж (Гощ. Рів.); поч. XIX ст. у с. Гільча, сер. XIX ст. у с. Ступно (Здолб. Рів.); поч. XX ст. у с. Стадники (Остр. Рів.); кін. XIX та 1880 р. у с. Липа, Збитин (Дуб. Рів.) [2, с. 12, 17, 18, 20—22]; кін. XIX ст. у с. Бабичі, 1866 р. у с. Хоростів, 1880 р. у с. Заріччя, 1902 р. у с. Березовичі, 1874 р. у с. Яковичі (В.-Вол. Вол.); сер. XIX ст. у с. Жашковичі, 1910 р. у с. Мишів (Ів. Вол.); 1914 р. у с. Шепеля (Луц. Вол.); поч. XX ст. у с. Бужани (Гор. Вол.) та ін.

били дещо довшими, їх заокруглювали і загострювали на зразок рогів [9, с. 103]. У с. Стовпинка (Остр. Рів.) на верх даху («гребінь») встановлювали попарно зв'язані сніпки (колосом вниз) і закріплювали їх поздовжніми жердинами.

Відповідно до матеріалів, що походять з кін. XIX ст., у житловому приміщенні волинян було від двох до чотирьох вікон [17, с. 42]. Як зазначав відомий український вчений Федір Вовк для житлового приміщення української хати характерні три вікна: два — на головному фасаді та одне (наближене до передньої стіни) — на причілку [9, с. 108]. Таке розташування вікон переважало у житлобудівництві північної частини Волині[21]. Два покутні «вікна» («гокна»), як правило, мали одинакові розміри, передпічне, в окремих випадках — було дещо меншим. Зокрема, у хаті кін. XIX ст. зі с. Бегень (Рів. Рів.) розмір покутніх вікон — 55 x 70 см, передпічного — 45 x 45 см [11, с. 43]. У Волинській області причілкове вікно зчаста розташовували у середній частині стіни (хати поч. XX ст. у с. Хмелівка В.-Вол., 1910 р. у с. Мишів Ів.). Інколи ще одне вікно прорубували у тильній («затильній») стіні за «полом»[22] чи наближено до печі. В останньому випадку віконце мало дуже незначні розміри: 35 x 35 см (хата поч. XIX ст. у с. Гільче Здолб. Рів.), 35 x 15 см (хата кін. XIX ст. у с. Бегень Рівн. Рів.) [11, с. 43]. В окремих випадках таке вікно розташовувалось приблизно посередині «затильної» стіни (хата поч. XX ст. у с. Почапці Остр. Рів.). Пізніше, крім запільного або запічного вікна, ще одне, наближене до тильної стіни вікно прорубували у причілковій («застільній») стіні (хати кін. XIX та поч. XX ст. у с. Дорогобуж, кін. XIX та 1913 р. у с. Растники Гощ. Рів., хата поч. XX ст. у с. Воютин Луц. Вол.). У тих випадках, коли до причілка хати примикали інші камери («хлів»: хата кін. XIX ст. у с. Липа Дуб. Рів.; «комора»: хата 1880 р. з цього ж села), у житловому приміщенні влаштовували два вікна на головному фасаді і одне посередині затильної стіни. Інколи таке розташування вікон зустрічалось і в житлах типу «хата» + «сіни» + «комора» (хати кін. XIX ст. у с. Збитин Дуб. Рів., поч. XX ст. у сс. Почапці, Мощаниця [1, с. 79] Остр. Рів., 1924 р. у с. Бистровиця Гор. Вол.). Траплялось, що крім двох вікон на головному фасаді більше світлових отворів у приміщенні не робили (хата 1880 р. у с. Заріччя В.-Вол. Вол.). Таке явище притаманне й для деяких районів Західного Полісся (Любомльський, Шацький, Ратнівський р-ни Вол.). У першій пол. XX ст., на теренах Волинської обл. зрідка траплялись будівлі лише з одним вікном, розміщеним посередині головного фасаду (у «фронтовій» стіні). В такому випадку ще одне вікно могли розташовувати посередині причілка (хати 20-х рр. XX ст. у с. Заболотці Ів., Мирне Гор.) чи тильної та причілкової стін (хати 1914 р. у с. Шепеля, 20-х рр. XX ст. у с. Білосток Луц. Вол., поч. XX ст. у с. Жашковичі Ів. Вол.). Таке розташування вікон очевидно поширилось під впливом будівництва Галицької Волині, де лише одне вікно у фасадній стіні відоме вже у будівлях першої пол. XIX ст. [24, с. 101].

При наявності двох рівнозначних житлових приміщень, розміщених через сіни, кожна кімната мала по два вікна на головному фасаді і по одному наближеному до покуті на причілку (хата кін. XIX ст. у с. Вишневе Млин. Рів.). У будівлях з виділеними по ширині ванькирами: у хаті робили два вікна на головному фасаді й одне на причілку; у ванькирі — одне у причілку (хата кін. XIX ст. у с. Колпитів Лок. Вол.) або посередині «затильної» стіни (хата 1902 р. у с. Березовичі В.-Вол. Вол.) чи по одному у кожній із них (хати 1874 р. у с. Яковичі, 1914 р. у с. Микуличі В.-Вол. Вол., 1900 р. у с. Грабово Рів. Рів. [2, с. 12]).

Як і на Поліссі [8, с. 76] та у Карпатах [22, с. 78], в минулому на Волині побутували волокові вікна. Зокрема, рудимент такого вікна зафіксували ми у коморі хати зі с. Стадники (Остр. Рів.). Це прямокутний витягнутий по горизонталі отвір (32 x 22 см), прорізаний до половини висоти у двох суміжних вінцях. З внутрішнього та зовнішнього боків стіни, нижче і вище цього отвору, закріплені дерев'яні планки з пазами, у яких рухаються тонко вистругані дощечки (або скло), якими засувають віконний

[21] Хати: кін. XVIII — пер. пол. XIX ст. у с. Городок (Рів. Рів.); поч. XIX ст. у с. Розваж, 1924 р. у с. Стадники (Остр. Рів.) [1, с. 4]; 1870-х рр. у с. Вишневе (Млин. Рів.); кін. XIX ст. у с. Крилів (Кор. Рів.); кін. XIX ст. у с. Угольці, сер. XIX ст. [1, с. 2] та 1900 р. у с. Тучин (Гощ. Рів.); кін. XIX ст. у сс. Сатиїв, Жорнів (Дуб. Рів.); поч. XX ст. у с. Мишів (Ів. Вол.), Мирне (Гор. Вол.) та ін.

[22] Хати: др. пол. XIX ст. у сс. Терентів, Зарічне, кін. XIX ст. у сс. Ільїн [2, с. 20], Тучин [1, с. 2] (Гощ. Рів.), кін. XIX ст. у с. Устенське (Здолб. Рів.), 1900 р. у с. Бужани (Гор. Вол.), 1927 р. у с. Жашковичі (Ів. Вол.) та ін.

отвір. О. Цинкаловський, посилаючись на спогади волинян-старожилів, зазначав, що «...вікна в хатах затягали колись воловими пухирями; вони заступали шкло» [37, с. 187]. Інший реліктовий різновид вікна описав відомий дослідник народної архітектури українців Архип Данилюк у с. Бегень (Рів. Рів.). Тут у хаті кін. XIX ст. запічне віконце (30 x 15 см) витягнуте по горизонталі, замазане глиною, «мало вигляд двох пляшкових денець» [12, с. 77]. До речі, польський письменник Юзеф Крашевський у повісті «Уляна» (1843 р.) подібні «хитромудрі вікна... складені з круглого зеленого, подібного до денець пляшок скла» згадує у старих поліських хатах [20, с. 204]. Ще у 1820 р. Ю. Сеньковський, описуючи житло волинян, акцентує увагу на малих чотиришибкових вікнах [38, с. 20—21].

У зрубних житлах масивну віконну коробку (виготовлену з брусків) вставляли в отвір, залишений у стіні. Для з'єднання зі стіною, у боковинах коробки вибирали «паз», а у вінцях — палець («чіп»). У новіших спорудах «коробки», виготовлені з дошки-шістдесятки, просто закріплювали у віконному отворі (без використання пазів і пальців), а щілини між ними і стіною закривали лиштвами («шалівками»: с. Вільгір Гощ. Рів.). У каркасних житлах віконні «коробки» розміщували між двома спеціальними віконними стовпами, зарубаними у платви й підвалини.

У сінях давніших жител, як правило, влаштовували двоє дверей: одні — у головному фасаді, другі — у тильному («затилки»). З сіней окремі двері вели відповідно в хату й комору (їх розміщували наближено до чільної стіни). У зрубних житлах побутували двері, у яких надпоріжник до верху «одвірків» закріплювали навскіс[23] чи нарівно[24]. Часом функцію одного з одвірків відігравав «стовп», що з'єднував зруб хати із стіною сіней (хата поч. XX ст. у смт. Гоща Рів.). Траплявся й більш архаїчний спосіб влаштування дверної обв'язки: спеціального надпоріжника не було, а «одвірки» кріпили безпосередньо до наддверного вінця стіни (хата кін. XIX ст. у с. Сатиїв Дуб. Рів.). У всіх зазначених випадках одвірки до стіни кріпили через паз (відповідно в одвірках вибирали «паз», а у стінах — «чіп»). У каркасних житлах, як і у випадку з вікнами, дверні «коробки» розміщували між двома дверними стовпами, зарубаними в платви й підвалини. Двері колись були незначних розмірів: 0,8 x 1,35 м (хата кін. XVIII — першої пол. XIX ст. у с. Городок Рів. Рів.); 0,83 x 1,5 м (хата 1874 р. у с. Яковичі В.-Вол. Вол.); 0,9 x 1,65 м (хата кін. XIX ст. у с. Збитин Дуб. Рів.) [2, с. 15, 16, 23].

Навколо хати споруджували «присьбу» («присадок»): на відстані 0,5 м від стіни робили опалубку з кілків і дощок, а простір між нею і стіною засипали глиною. В «затилку» хати (з тильного боку) її могло не бути (с. Бугрин Гощ. Рів.). Траплялось, що присьба була лише при фасадній стіні. Зовнішні стіни житлової частини й сіней завжди білили (стіни комори, як правило, зберігали барву дерева). Траплялось, що тильну стіну хати і сіней мастили рудою глиною (с. Терентів Гощ. Рів.). Нижню частину стін підводили жовтою чи рудою (с. Мишів Ів. Вол.) глиною (давніше червоною глиною мастили й віконні рами та двері [12, с. 76]). На Рівненщині відомий звичай, відповідно до якого овдовілі жінки міняли колір обмазки з червоного на чорний [12, с. 76].

Згадок про побутування у кін. XIX — на поч. XX ст. курних хат на півночі Волині нам не вдалося зафіксувати. Не знаходимо їх також і в літературних джерелах, що торкаються традиційної культури Волині [11; 12; 19; 36; 17; 24], а також й у матеріалах наших попередників, що походять з 70-х рр. XX ст. [1; 2; 3; 4; 5]. Єдина унікальна інформація про «...курні хати без печі, в яких клали вогнище посеред хати [...], дим виходив через отвір у стелі» записана у 1974 р. науковим співробітником Львівського музею народної архітектури та побуту Юрієм Бульчаком від Левчука Я.І., 1890 р. н. у с. Ліски Володимир-Волинського р-ну Волинської обл. [3, с. 2]. Інформацію про подібне відкрите вогнище записав також сучасний вчений Роман Сілецький у с. Нивиці Радехівського р-ну Львівської обл. (Галицька Волинь) [32, с. 304]. Як правило, у цей період дим з житлової споруди виводили понад дах хати через «комин» («бовдур»), розташований у сінях [11, с. 13; 12, с. 77; 19, с. 264]. Наприклад, відповідно до інформації польського вченого Броніслава Сокальського, у колишньому Сокальському повіті (Галицька Волинь) у кін. XIX ст. кожна хата мала виведений понад дах комин [40, s. 75]. Окремі матеріали вказують на те, що виведені понад дах комини на теренах Волині існували

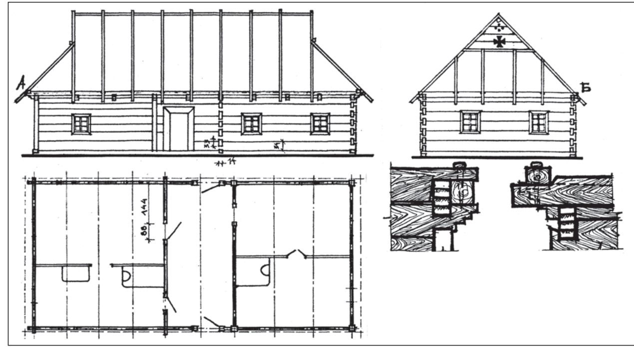
[23] Хати: кін. XIX ст. у с. Растники (Гощ. Рів.), Устенське (Здолб. Рів.); 1874 р. у с. Яковичі (В.-Вол. Вол.) та ін.

[24] Хати: кін. XIX ст. у с. Жорнів (Дуб. Рів.), 1910 р. у с. Мишів (Ів. Вол.).

вже в кін. XVIII — на поч. XIX ст. Зокрема, «плетені з хмизу і виліплені глиною димарі» згадує тут Ю. Сеньковський (1820 р.) [38, s. 20—21].

У будівлях з одним житловим приміщенням «піч» («пєч») впродовж тривалого часу була єдиним універсальним опалювальним пристроєм (за визначенням місцевого населення вона була одночасно «варивною і пікною»). Як і повсюдно в Україні її розташовували в кутку між пороговою і тильною стінами житлового приміщення. Вже в останній чверті XIX ст. у системі опалення волинян згадується «грубка» (огрівач) [17, с. 43]. Грубку споруджували впритул чи на деякій віддалі від печі (вздовж чи впоперек приміщення), зчаста ділячи таким чином житлову камеру на дві частини (вона, як правило, відігравала функцію конструктивної частини перегородки між цими приміщеннями). Грубки споруджували з вогнетривкої цегли чи з каменя. Зокрема, у селі Угольці (Гощ. Рів.) для цього використовували спеціальні плоскі камінці (камінь-«зубко»). Дим з грубки через спеціальний дерев'яний короб («лежак») виводився в «комин» над челюстями печі. Приблизно з кін. XIX — поч. XX ст. у побут волинських селян входить кухонна плита («бугай»), яку встановлюють біля припічка (с. Батьків Рад. Рів.). Водночас, згадок про опалювані лежанки на теренах Рівненської та Волинської областей нам зафіксувати не вдалося, всупереч твердженням дослідників про те, що такі вже у кінці XIX ст. зустрічались в усіх повітах колишньої Волинської губернії [17, с. 43].

Давні волинські печі були глинобитними чи складеними з каменя-вапняку [17, с. 43]. Вже в останній чверті XIX ст. для їх спорудження зчаста застосовували цеглу-сирець [17, с. 43]. У церковно-приходському літописі із Луцького повіту наявна інформація про влаштування печі: «...на основу печі накладалась велика купа глини, в якій вирізувався отвір» [17, с. 43]. Один із найдавніших способів спорудження печі нам вдалося зафіксувати у селі Вільгір (Гощ. Рів.). Тут її «вибивали з глини». Для влаштування нижньої основи — опріччя, у відповідному кутку приміщення встановлювали опалубку (два дерев'яні щити), на долівку у місці «підпіччя» клали великий «куль» соломи, поступово шарами засипали глину, дещо скроплювали її водою і вбивали. Коли опріччя підсохло, дерев'яні щити знімали, а солому випалювали. Аналогічним методом споруджували й



Хата 1874 р. у с. Яковичі Володимир-Волинського р-ну Волинської обл.

саму піч: у місці «склепіння» клали «куль» соломи, встановлювали опалубку, набивали глину, солому випалювали. У зазначеному випадку спеціальної «черіні» не влаштовували, нею слугувала поверхня опріччя. У цьому ж селі зафіксовано й інший спосіб спорудження опічка: в місці майбутньої печі із глини вибивали дві товсті (0,5—0,6 м) стінки (при пороговій стіні та з боку орієнтованого на причілок хати встановлювали дерев'яну опалубку, яку заповнювали глиною, поступово вбиваючи її). Порожнина між стінками слугувала «підпіччям». Після того, як глина висохла, опічок зверху перекривали деревом («робили стелю з дерева»), дещо піднімали опалубку, на «стелю» насипали глину і вбивали «черінь».

Пічники із села Бугрин (Гощ. Рів.) при влаштуванні опічка спершу споруджували склепінчасту «підпіч» (нішу в опріччі): зводили дерев'яний каркас (два півободи, встелені дошками), по якому вкладали «на ребро» сиру цеглу («сирівку»). Потім з цієї ж «сирівки» викладали дві зовнішні стінки опіччя, а всередину засипали пісок. Таким же способом у цьому селі споруджували й «барабан». Для влаштування «черіні» на верх опіччя накладали битих черепків, дрібних «камінчиків», зверху «засипали» глину, скроплювали водою і вбивали «прачом». Аналогічну конструкцію (із «сирівки» та піску) мали печі й у селі Угольці цього району (опічок, «склепіння» тощо). Натомість «черінь» тут, як і в селі Вільгір, «вибивали з глини» без домішок. «Цеглу-сирець» використовували при спорудженні печей і в інших населених пунктах (сс. Сестратин Рад., Межиріч Остр. Рів.). О. Цинкаловський теж зазначав, що на Волині «піч ставили з сирівки, яку робили баби на громадських глинищах. Черінь такої печі набивали з черепків битих горшків» [37, с. 187].

У селі Стовпинка (Остр. Рів.) для опріччя робили «коробку» (дві зовнішні стінки) з випаленої цегли (тут ще до Першої світової війни функціонувала цегольня). Порожнину засипали землею, зволожуючи її і поступово вбиваючи. В новіші часи «череня» складали з «вогнетривкого кірпіча», давніше — поверхню опічка встеляли («набивали») битими черепками і «заливали» рідкою глиною. Заслуговує на увагу спосіб влаштування «склепіння» печі у цьому населеному пункті: споруджували дерев'яний каркас із каблук, всередину накладали дров, а з випаленої цегли складали дві стінки («коробку»). Навколо, склепіння «заліплювали» глиною, вимішаною із битими черепками (завтовшки 10—15 см), а далі — порожнину засипали «простою глиною» і трамбували.

У деяких населених пунктах траплялись каркасні опріччя. Зокрема такою була «піч на ногах» у селі Растники (Гощ. Рів.). По кутах майбутньої печі вкопували чотири дубові «штандарі», на них вкладали дві «поперечки», по яких ішов настил з «лупанок» (коленого дерева). Простір, який залишався під піччю — «підпіччя». «Черін» і «склепінє» в цьому селі споруджували з сирої цегли.

Над пічним отвором влаштовували димозбірник («комин»), виплетений з лози і обліплений з двох боків глиною, чи мурований з цегли, вкладеної на ребро. Давніше дим із житлового приміщення відводили через стіновий димоволок (сс. Вишневе Млин. Рів., Солонів Рад. Рів., Вільгір, Угольці, Бугрин, Растники Гощ. Рів., Стовпинка, Українка Остр. Рів. та ін.), у новіших хатах (збудованих після Першої світової війни) — через отвір у стелі. У першому випадку димозбірник («комин») з отвором у стіні («каглою», «цівкою», «дирою») з'єднував збитий з дощок короб («баба», «лежак»), обліплений з двох боків глиною (с. Угольці Гощ. Рів.)[25]. У другому — дим із димозбірника проходив за допомогою короткого вертикального короба («шиї») крізь отвір у стелі на горище («гору»), звідки ішов у горизонтальний димоволок («лежак», «логун», «лежух», «лежень»), а звідти — крізь вертикальний «комин» («бовдур»), розташований над сіньми, виводився понад дах. Комин здебільшого мав форму видовженої до верху зрізаної піраміди із розмірами в основі 0,6 х 0,8 м (с. Милятин Остр. Рів. [2, с. 19]). Його виплітали з лози (сс. Колісники, Вільгір Гощ. Рів., Сестратин, Батьків, Солонів Рад. Рів., Межиріч, Милятин Остр. Рів., Бужани Гор. Вол. [2, с. 19]), рідше — з солом'яних перевесел (Ступно Здолб. Рів.) та з двох боків заліплювали глиною. Над дахом комин завершувався двосхилим дашком (Ступно Здолб. Рів.). До речі, «бовдур заплетений із соломи і замазаний глиною», який «звужується до верху й завершується дерев'яним двосхилим комином-дашком», згадував О. Цинкаловський [37, с. 187]. Такі ж «плетені з хмизу і виліплені глиною димарі», як уже зазначалось, у 1820 р. згадує на Волині Ю. Сеньковський [38, s. 20—21]. Комини, виплетені з соломи, побутували й на півдні Холмщини [26, с. 159]. Місцями були поширені «комини, збиті з чотирьох дощок і ліплені глиною» (с. Угольці Гощ. Рів.). На обстеженій території, як і взагалі на Волині [11, с. 13; 12, с. 77; 19, с. 264], превалювали так звані підвісні комини, закріплені приблизно на рівні стелі. Їх встановлювали на двох балках, врубаних у поперечні стіни сіней (Солонів Рад. Рів.). Поряд з тим, у деяких населених пунктах траплялись комини-стояки, які нижньою частиною опиралися на долівку сіней (сс. Бугрин, Вільгір, Угольці Гощ. Рів.; Грабів Рів. Рів. [2, с. 13] та ін.). До речі, стоячі комини спорадично зустрічались і в інших місцевостях Волині, наприклад у її галицькій частині [29, с. 227]. Відповідно до даних церковно-приходський літописів, у деяких районах Волині вже з другої пол. XIX ст. поширились комини-стояки, складені з цегли-ситцю [17, с. 43].

Інтер'єр житлового приміщення у загальних рисах відповідав загальноукраїнському. В кутку між пороговою і тильною стінами стояла велика «піч» з «комином» (димозбірником), «пічуркою» на лучину («скіпки»), «ковбухою» (нішею між комином і стіною) на сірники, «припіком» і «запіком» — дерев'яною лавою, на яку ставали, вилазячи на «піч». Отвір топки повертали в бік фасадної стіни. При потребі його закривали дерев'яною або бляшаною «заслонкою» («затулою»). Далі, при «затильній» стіні — «грубка», розташована впоперек приміщення, за нею — «піл» (дерев'яний настил) для спання (сс. Растники, Бугрин Гощ. Рів.). Інколи «піл» замінювало «ліжко». Над «полом» — жердка на одяг. Часом (с. Ступно Здолб. Рів.) ще одна жердка висіла біля печі. У с. Растники (Гощ. Рів.) у давніших

[25] Після того, як піч натопили, каглу з боку сіней закривали «заткалом» з онуч (сс. Вільгір, Растники Гощ. Рів.).

житлах вздовж тильної стіни високо під стелею йшли масивні гряди, врубані у причільну і порогову стіни. В куті, протилежному до печі (в «покуті»), стояв досить великий «стіл» (інколи — на «кізлах»). Вздовж чільної і причілкової стін — «лави». В «покуті», над столом, висіла ікона, вкрита рушником, ще декілька ікон розвішували на причілковій («східній») стіні (с. Ступно Здолб. Рів.). По другий бік від вхідних дверей при пороговій стіні — «мисник» («посудник», «судень», «судник»). Внутрішніх стін у давніших житлах здебільшого не білили, у житловому приміщенні їх, як і стелю та «бальки», мили. Інколи (сс. Устенське Перше, Устенське Друге Здолб. Рів.) нижню частину стін (в ріст людини) мили, а верхню, як і стелю — білили [12, с. 78]. Таке оздоблення стін відоме на теренах південно-західної частини Волині [40, с. 76], зустрічалось воно й в деяких районах Західного Полісся (у Любомльському, Любешівському р-нах Вол.) [24, с. 102]. Давніше приміщення освітлювали «скіпками» (лучиною), пізніше — «сліпаком» (каганцем) (Кор. Рів.).

Долівка («земля», «діл») у житлах волинян, як правило, була глинобитною. Дерев'яну підлогу зрідка могли робити у коморі (хата сер. XIX ст. у с. Ступно Здолб. Рів., хата другої пол. XIX ст. у с. Терентів Гощ. Рів., хата кін. XIX ст. у с. Крилів Кор. Рів.). Її вкладали на дубові ліґарі («підвалки»): с. Вільгір (Гощ. Рів.). Траплялось, що в житлах із двома коморами, в одній наявна дерев'яна підлога, у другій — «земля» (с. Березовиячі В.-Вол. Вол.) [12, с. 78]. Водночас варто зауважити, що, відповідно до даних церковно-приходських літописів, дерев'яна підлога у житлах заможних селян деяких волинських сіл відома вже у кінці XIX ст. [17, с. 42], а в окремих населених пунктах (наприклад, с. Рубка Козинська колишнього Луцького повіту) уже в 1890-х рр. така підлога була звичайним явищем [17, с. 42]. При влаштуванні глинобитної долівки завозили глину, вбивали її «прачами», скроплювали водою і зверху «змазували» рідкою глиною. Навколо, у нижній частині стін, «червоною глиною» робили «карнизи» (с. Стовпинка Остр. Рів.). Кожної суботи жінки змазували долівку рідкою глиною (с. Бугрин Гощ. Рів.).

Таким чином, житлобудівництво другої пол. XIX — поч. XX ст. північної частини етнографічної Волині відзначалося рядом особливостей. Тут переважали тридільні будівлі, до складу яких входили хата, сіни та комора, нерідко траплялись «двояки» — будівлі з виділеними по ширині житлового приміщення (як правило, за допомогою грубки) ванькирами. У сільської бідноти спорадично зустрічались окремі випадки дводільної хати. Житла переважно будували у зрубно-каркасній (із заповненням стін деревом) та каркасно-дильованій (давніше — на стовпах, вкопаних у землю, з кінця XIX ст. — на підвалинах), рідше — у зрубній техніках. Спорадично траплялись споруди й іншої конструкції. Хату перекривали дерев'яною стелею на поперечних «бальках» та вкривали чотирисхилим солом'яним дахом на кроквах. Крокви, як правило, опирались на дещо винесену поза площини стін поздовжню платву. У житловому приміщенні зазвичай влаштовували три вікна: два у фасадній стіні, та одне, наближене до покуті, — на причілку (ще одне вікно могли прорубувати у тильній стіні). Піч займала традиційне для української хати місце. Як правило, дим з житлового приміщення виводили у сіни, звідки через підвісний комин він виходив понад дах. За основними типологічними ознаками спостерігаємо досить стійку єдність тутешнього житла із відповідними явищами житлобудівельної культури інших частин етнографічної Волині (Львівської, Тернопільської, Хмельницької та Житомирської областей), а також Холмщини.

Поряд з тим у будівельній культурі волинян Рівненської та Волинської (як і Львівської, Тернопільської та Хмельницької) областей присутні окремі елементи, характерні для будівництва Західного Полісся (давнє використання кутових врубок з потайним зубом, опертя крокв на винесену поздовжню платву, спорадичне застосування чотирисхилого «даху з причілком» тощо). Зазначимо, що північна межа етнографічної Волині була досить лабільною, тут спостерігаємо взаємопроникнення багатьох явищ як з боку суміжних районів Полісся у волинське, так і з Волині у поліське будівництво. Власне на Полісько-Волинському пограниччі збереглися найдавніші будівлі типу «дві хати підряд», що походять з середини — другої пол. XIX ст. Цілком можливо, що власне з цієї території вони поширились у північному та південному напрямках.

1. Архів Музею народної архітектури і побуту у Львові (далі — Архів МНАП у Львові). — Зв—38. — 6 с.
2. Архів МНАП у Львові. — Зв—67. — 25 с.

3. Архів МНАП у Львові. — Зв—39. — 7 с.
4. Архів МНАП у Львові. — Зв—32—І. — 15 с.
5. Архів МНАП у Львові. — Зв—79. — 10 с.
6. Беларускае народнае жилле / Э.Р. Сабаленко, У.С. Гуркоу, У.М. Іваноу, Дз. Д. Супрун ; рэдактар член-карэспандэнт АН БССР В.К. Бандарчык ; Акадэмія навук БССР. Інстытут мастацтвазнауства, этнографіі і фальклору. — Мінск : Навука і тэхніка, 1973. — 127 с.
7. *Болтарович З.* Україна в дослідженнях польських етнографів XIX ст. / З.Є. Болтарович. — К. : Наукова думка, 1976. — 138 с.
8. *Верговський С.* Хатні храми Волині як втілення регіональних традицій хатнього будівництва / Сергій Верговський, Раїса Свирида, Марія Верговська // Історія і сучасність Волині. Жидичин — крізь віки : науковий збірник. — Луцьк, 2007. — Вип. 3. — С. 76—81.
9. *Вовк Хв.* Етнографічні особливості українського народу / Хведір Вовк // Вовк Хв. Студії з української етнографії та антропології. — К. : Мистецтво, 1995. — С. 39—218.
10. *Глушко М.* Етнографічне районування України: стан, проблеми, завдання (за матеріалами наукових досліджень другої половини XX — початку XXI століть) / Михайло Глушко // Вісник Львівського університету. — Львів : ЛНУ ім. І. Франка, 2009. — Вип. 44. — С. 179—214. — (Серія історична).
11. *Данилюк А.* Волинь: пам'ятки народної архітектури / А. Данилюк. — Луцьк : Надстир'я, 2000. — 98 с.
12. *Данилюк А.* Народне житло Волині другої половини XIX — початку XX ст. / А.Г. Данилюк // Народна творчість та етнографія (далі — НТЕ). — 1981. — № 6. — С. 75—78.
13. *Данилюк А.* Традиційне народне будівництво на території Шацького національного парку / Архип Данилюк // НТЕ. — 1994. — № 2—3. — С. 70—73.
14. *Данилюк А.* Особливості розвитку традиційного житла Волинського Полісся / Архип Данилюк // НТЕ. — 1977. — № 1 — С. 50—56.
15. *Кашуба М.С.* Типы народного жилища Югославии в XIX в. / М.С. Кашуба // Типы сельского жилища в странах зарубежной Европы. — М. : Наука, 1968. — С. 69—99.
16. *Кирчів Р.Ф.* Етнографічне районування України / Кирчів Р.Ф. // Етнографія України: Навч. посібник / за редакцією С.А. Макарчука. — Львів : Світ, 1994. — С. 120—146.
17. *Климович Ю.* Історико-статистичні описи приходів як етнографічне джерело / Юрій Климович, Катерина Чубинська // НТЕ. — 1969. — № 3. — С. 41—45.
18. *Космiна Т.В.* Сільське житло Поділля (кінець XIX—XX ст.): Історико-етнографічне дослідження / Т.В. Космiна. — К. : Наукова думка, 1980. — 190 с.
19. *Кравченко В.* Етнографічний нарис (про Волинь) / Василь Кравченко // Древляни : Збірник статей і матеріалів з історії та культури Поліського краю. — Львів : Інститут народознавства НАН України, 1996. — Вип. 1. — С. 257—278.
20. *Крашевський Ю.* Уляна / Юзеф Крашевський // Повісті. — К. : Наукова думка, 1979. — 360 с.
21. *Локотко А.И.* Белорусское народное зодчество (средина XIX — XX в.) / А.И. Локотко. — Минск : Навука і тэхніка, 1991. — 285 с.
22. *Могитич І.Р.* Житло / І.Р. Могитич // Гошко Ю.Г., Кіщук Т.П., Могитич І.Р., Федака П.М. Народна архітектура Українських Карпат XV—XX ст. / АН УРСР. Ін-т мистецтвознавства, фольклору та етнографії ім. М.Т. Рильського. Львів. відділення. — К. : Наукова думка, 1987. — С. 69—82.
23. *Могитич І.Р.* Будівельна техніка / І.Р. Могитич // Гошко Ю.Г., Кіщук Т.П., Могитич І.Р., Федака П.М. Народна архітектура Українських Карпат XV—XX ст. / АН УРСР. Ін-т мистецтвознавства, фольклору та етнографії ім. М.Т. Рильського. Львів. відділення. — К. : Наукова думка, 1987. — С. 88—110.
24. *Радович Р.* Особливості народного житла південно-західної частини Волині (друга половина XIX — початок XX ст.) / Роман Радович // Записки Наукового товариства ім. Шевченка. — Львів, 1992. — Т. CCXXIII : Праці секції етнографії і фольклористики. — С. 95—104.
25. *Радович Р.* Народне житло / Роман Радович // Холмщина і Підляшшя: історико-етнографічне дослідження. — К. : Родовід, 1997. — С. 116—133.
26. *Радович Р.* Традиційне сільське житло на Опіллі другої половини XIX — початку XX ст. / Роман Радович // Записки Наукового товариства ім. Шевченка. — Львів, 1995. — Т. CCXXX : Праці секції етнографії і фольклористики. — С. 79—106.
27. *Радович Р.* Деякі специфічні риси житла та господарських будівель на Поліссі (XIX — початок XX ст.) / Роман Радович // Полісся України: Матеріали історико-етнографічного дослідження. — Львів : ІН НАН України, 2003. — Вип. 3 : У межиріччі Ужа і Тетерева. 1996. — С. 83—94.
28. *Радович Р.* Традиційне житло (будівельний матеріал, техніка та технологія, особливості планування) / Роман Радович // Етнокультура Рівненського Полісся / упорядник: В. Ковальчук. — Рівне, 2009. — С. 17—28.
29. *Радович Р.* Особливості опалювальної системи житла північно-західної частини Галичини та південного заходу Волині (друга половина XIX — поч. XX ст.) / Роман Радович // Народознавчі зошити. — 1999.— № 2. — С. 224—231.
30. *Радович Р.* Специфіка обробки стіноматеріалів та динаміка розвитку конструкції кутових врубок у житлово-господарському будівництві Полісся / Роман Радович // Народознавчі зошити. — 2007. — № 5—6. — С. 522—539.

31. *Сергачов С.А.* Деревянная архитектура Белоруссии XVI—XIX вв. / С.А. Сергачов. — Минск : Полымя, 1984. — 79 с.
32. *Сілецький Р.* Традиційна будівельна обрядовість українців / Роман Сілецький. — Львів : Міністерство освіти і науки, молоді та спорту України. Львівський національний університет ім. Івана Франка, 2011. — С. 425 с.
33. *Таранушенко С.* Житло на Слобожанщині / Стефан Таранушенко // Записки Наукового товариства ім. Шевченка. — Львів, 1995. — Т. CCXXX : Праці секції етнографії та фольклористики. — С. 33—78.
34. *Ткач В.* Очерки Холмщины и Подляшья / В. Ткач // Холм, 1911. — 115 с.
35. *Федака П.М.* Народне житло українців Закарпаття XVIII—XX століть / П.М. Федака. — Ужгород : Ґражда, 2005. — 350 с.
36. *Франко І.* Моя вітцівська хата / Іван Франко // Франко І. Зібрання творів : у 50-ти т. — К. : Наукова думка, 1985. — Т. 39. — С. 243—244.
37. *Цинкаловський О.* Стара волинська хата / Ол. Цинкаловський // Життя і знання. — Львів, 1936. — № 6. — С. 186—187.
38. Dzennik z podróży Józefa Sękowskiego z Wilna przez Odessę do Stambułu // Rozmaitości. — Lwów, 1820. — № 17—18. — S. 20—21.
39. *Kolberg O.* Chełmskie (obraz etnograficzny) / Oskar Kolberg. — Kraków, 1890. — T. 33. — Cz. 1. — 270 s.
40. Sokalski B. Powiat Sokalski pod względem geograficznym, etnograficznym, historycznym i ekonomicznym / Bronisław Sokalski. — Lwów, 1899. — 496 s.

Roman Radovych

ON TRADITIONAL DWELLINGS IN THE NORTH OF ETHNOGRAPHIC VOLHYNIA: SOME PECULIARITIES AND PARALLEL TRAITS OF VOLHYNIAN POLISIAN (second half XIX to the late XX cc.)

In the article have been considered some peculiarities of traditional housing in the Northern part of ethnographic Volhynia (within the borders of Rivne and Volhynia administrative units). Main typological characteristics (as design, heating system, techniques and technology of building, ceiling and roof constructions) are allocated to specific features. Comparative analyses of main constructive aspects common to Northern Volhynia and Polisia have been performed.

Keywords: Volhynia, dwelling, constructions, design, heating system.

Роман Радовыч

ТРАДИЦИОННОЕ ЖИЛИЩЕ НА СЕВЕРЕ ЭТНОГРАФИЧЕСКОЙ ВОЛЫНИ: ОСОБЕННОСТИ И ВОЛЫНСКО-ПОЛЕССКИЕ ПАРАЛЕЛИ (вторая половина XIX — начало XX ст.)

В статье рассмотрено традиционное жилищное строительство северной части этнографической Волыни (в пределах Ривненской и Волынской административных областей). По главным типологическим показателям (планировка, система отопления, техника и технология строительства, способы устройства потолка и крыши и т. п.) выделено его специфические черты. Вместе с тем, проведена сравнительная характеристика основных строительных реалий северной части Волыни и Полесья.

Ключевые слова: Волынь, жилище, планировка, конструкции, система отопления.



Марія ГОРБАЛЬ

«ДІДУХ» («ДІД»), КУТЯ В РІЗДВЯНІЙ ОБРЯДОВОСТІ ЛЕМКІВЩИНИ. ТИПОЛОГІЯ ТА СЕМАНТИКА

У статті розглядаються семантичні значення ритуально-обрядового атрибута Різдва «дідуха», окреслюються їх певні часові відрізки: від первісного значення в період остаточного переходу до землеробства — до сьогодення. Аналізується семантика найдавнішої ритуальної їжі первісних землеробів кутя, яка увійшла в побут слов'янських народів вже на стадії розвинутого збиральництва (в той час як «дідух» — пізнішого періоду). Підкреслюється загальнослов'янська основа цих атрибутів.

Ключові слова: частка збіжжя померлих родичів, дух діда, символ достатку, ритуальна страва, загальнослов'янська основа.

Різдвяна обрядовість Лемківщини, як усього християнського світу, переповнена багатством певних ритуальних обрядодій. Зважаючи на те, що стрижнем усіх кодових елементів Різдвяної містерії були ритуальний хліб «карачун», «дідух» («дід») і кутя, і вони концентрували на собі основну магічну енергію, детальніше зупинимось на семантиці двох останніх елементів: «дідусі» («діді») та куті.

Під час різдвяних свят у Карпатах і Прикарпатті є особливо значущим обрядове використання так званого «діда», «дідуха» — вівсяного, житнього, зрідка пшеничного снопа, якого урочисто заносили і ставили на найпочеснішому місці — на покуті. У деяких місцевостях Лемківщини його називали просто «сніп» або ж «коляда», «колідник». Подекуди він звався «новорічним полазником» (бо його тримали в хаті аж до, за старим стилем, Нового року, 14 січня). В іншій місцевості його тримали до свята Івана Хрестителя (20 січня). На Жидачівщині (с. Романівці) цей житній сніп називали «найстарше жито» [26].

Однак у деяких місцевостях України святковий різдвяний сніп був рідкістю. Зокрема подекуди на Опіллі «дідухом» або ж «дідом» називали солому, яку стелили на долівці святково вбраної світлиці, а подекуди сіно, яке стелили на столі, називали «бабою». Такі ж назви на позначення соломи та сіна побутували у бойків, а також у волинян Жовківського повіту [25, с. 321—352, 327—328] та мешканців Стрийського повіту [17, с. 76—98], що зумовлено, очевидно, незначною віддаленістю території.

Перед тим, як занести «дідуха» до хати, її підмітали. У деяких лемківських селах Словаччини (с. Рожківці) коли жінка замітала хату перед внесенням «дідуха», сіна та соломи перед Святою вечерею, її хтось з домашніх запитував: «Што робите?». Господиня відповідала: «Замітам гыд, блыхы, блышиці, жабы, хробаків, жебы ту остало чисто-чистенько». (Те ж саме дійство відбувалося і тоді, коли сіно та солому виносили з хати — у вимітаний день) [34, с. 221].

Сніп ставили в почесному куті за столом. Часом сніп розстеляли на краю стола. Тоді господиня накривала його обрусом (портком), на який клала святковий хліб (крачун). Долівку в хаті застеляли соломою, в куток ставила свячене зілля. Майже повсюдно на святковому столі клали сіно, в яке сипали яре чи озиме зерно, подекуди навіть насіння льону, щоб добре родило. У словацькій Лемківщині подекуди замість вівсяної соломи до хати вносили околоти або снопи збіжжя, які клали на лавки у кут за стіл, і то стільки околотів, скіль-

ки челядників (членів сім'ї) у хаті. Кожен челядник упродовж Різдвяних свят сидів на своєму околоті чи снопі, що мало забезпечувати великий урожай збіжжя у наступному році [34, с. 173—174].

Внесення дідуха, а разом з ним сіна, соломи, свяченого зілля до хати відбувалося за стійкими вербальними формулами: певним ритуалом, і супроводжувалося конкретними магічними діями. «Як ся на Велию несе снопок до хіж, то треба гварити (по дорозі. — *М. Г.*) «Отче наш!» [5, с. 22]. Принісши його до хати, разом з сіном, соломою, господар говорить: «Вінчую, вінчую на щесця, на здравя, на то Боже Народжіння, жебисте моглися дочекати другого Божого Народжіння, жебисте моглися дочекати літ гойніших, спокійніших, весельших, здравших, жебисте били веселі, як в небі ангели, жебисте мали од Бога пожегнання, а од людий приязьнь, то Вам жичу і вінчую. Хрістос Раждается!». Або: «Вінчую, вінчую, веселого і спасительного празника Христова, котрий народився з Пречистой Діви Марії, котрому Ангели співают: Слава во вишних Богу, а на земли мир. Жеби нам Тот народжений Ісус Хрістос дал щесця, здравя, довголітне помешканя на тім сьвіті, а на другім царство небесне. Того Вам жичу і вінчую, Хрістос Раждается!» (села Милик, Щавник, Андріївка) [5, с. 26].

На південній Лемківщині, зокрема у с. Курів, господар, коли вносив сіно, солому та необмолочений сніп збіжжя (вівсяний), бажав сім'ї «шеша (щастя), здрав'я, Боського (Божого. — *М. Г.*) пожегнаня, на статочку розмножиня, а на дітях потішиня, на полю уроди, а дома приплоди» [24, с. 293]. У с. Стежниця, південно-східна Лемківщина, господар вітався: «Святий вечір, добрий вечір, на щастя, на здоров'я, на той Святий вечір». А йому всі, хто був у хаті, відповідали: «Витайте, витайте» [35, с. 232].

У с. Босько Саноцького повіту відбувалося таке урочисте внесення до хати атрибутів Різдва: один хлопець ніс «дідух», другий зілля, яке святили на Спаса, третій сіно, накінець йшов батько зі соломою, — по черзі заходили до хати і говорили: «Понагайбі на щастя, на здоровля, на той Святий вечір»[1]. У с. Ратнавиці коли господар вносив сніп, сіно, солому і залізо до хати, говорив: «Помагайбіг на щастя, на здоровля, на тот Новий рік. Коляда»[2]. Таке віншування ми зафіксували від жителів декількох сіл східної Лемківщини[3]. Тут слово «коляда», очевидно, виступає прадавньою мовленнєвою формулою, втративши на сьогодні первісне значення язичницького свята народження бога Сонця «Коляди», яке заступило християнське Різдво, Новий рік і Водохреще. Вимовлене із піднесенням із благальними мольбами, це віншування (ця мовленнєва формула) означає: «Поможи, поблагослови, Боже, щастям, здоров'ям на новий, наступний рік. Нехай славиться бог Сонце, народжене нині». Усі інші віншування, на зразок «Понагайбі на щастя, на здоровля, на той Святий вечір» та фразеологічно збагачені і доповнені — набагато пізнішого, християнського періоду виникнення.

У лемківських селах Словаччини, вносячи снопка, господар вітався з присутніми: «Помаг біг з щастьом, здравйом в тім Новім році» [34, с. 173].

Таке розмаїття привітань із святом, яке наступило, однозначно свідчить про багатоваріантність висловлення одних і тих самих бажань — щастя і достатку. Однак усіх їх об'єднує усвідомлення величі того свята, яке наступило, — народження Сина Божого.

У деяких селах Волівеччини (Закарпаття) на стіл ставили дашком два снопи, а під них — карачун [16, с. 464]. П. Богатирьов записав також звичай на Закарпатті на Різдво класти під сніп дитину: вона мичить як корова, ірже як кінь, блеє як вівця, щоб ці тварини були плодовиті цілий рік [4, с. 208—209]. У цьому магічному ритуалі класти під сніп дитину та наслідувати голосами домашніх тварин теж прослідковується синкретичне та поліфункціональне поєднання різних видів (як за способами, так і за призначенням) магічних дій. Контактна сила (через безпосередній контакт снопа з дитиною, що є наче джерелом прокреації та плодючості), як і в багатьох інших обрядах, що посідають аграрну світоглядну основу, має виразний характер обопільного (прямого та зворотного) зв'язку: сила народження, плодючості передається як від ниви на людину чи сім'ю, так і в зворотному напрямку — від людини на примноження врожаю [16, с. 465].

---

[1] Зап. від Теплого Ярослава Васильовича, 1947 р. н., родом зі с. Босько Саноцького повіту.

[2] Зап. від Бардун Марії Володимирівни, 1928 р. н., с. Ратнавиця Сяніцького повіту.

[3] Зап. від Ломехи Марії Теодорівни, 1947 р. н., родом зі с. Вісько Саніцького повіту; Моряк Юстини Павлівни, 1930 р. н., с. Вапівці коло Репедя.



Вівсяний «дідух». Фото Марії Янко

За переказами, коли «дідух» заносять до хати, у той час злітаються душі померлих родичів і перебувають там, у тому снопі, впродовж усіх свят. Що ж означає цей «дідух»? Яке його семантичне значення?

Сучасна наукова думка поділяє трояке семантичне значення різдвяного дідуха. Перше: «дідух» — це **частка збіжжя померлих родичів**; друге — «дух діда», тобто **дух померлих родичів**, і третє — символ плодючості поля, достатку збіжжя, тобто **символ достатку в господі**. Зупинимось детальніше на цих трьох семантичних значеннях ритуально-обрядового атрибута Різдва «дідуха» і спробуємо визначити найточніше його значення.

Дослідник календарної обрядовості Корнелій Кутельмах [21, с. 233—250], опираючись на наукові джерела [19, с. 321; 28, с. 125] та багатий польовий матеріал з Центрального Полісся, доводить, що «дідух» — це **частка збіжжя померлих родичів**, яку вони (померлі) не зуміли вижати, а отже живі показують, що цю частку вони не спожили, а вижали і поставили на покуті, щоб померлі, прийшовши на Святу вечерю, бачили її і відчували спільність цієї трапези — що і їхня частка збіжжя («дідух») присутня на Вечері. «Насправді це не дух діда, а його частка, хай і символічна. Сьогодні можна визначити і відносну хронологічну межу цієї первісної форми — період остаточного переходу до землеробства», — твердить К. Кутельмах [21, с. 248]. Це перше семантичне значення «дідуха» як різдвяного атрибута.

Іншої думки дотримується провідний український етнограф Василь Скуратівський. Він каже, що «слово Дідух має давнє коріння. Неважко здогадатись, що мова йде про дух діда, чи дідівський дух — символічних презентантів родоводу» [31, с. 3]. Зрештою, саме слово «дідух» складається із двох слів — «дід» і «дух». Отож це друге семантичне значення «дідуха» — **дух померлих родичів**. То ж різдвяний сніп збіжжя (жита, пшениці, а найчастіше — вівса) називали «дідом», «дідухом», тобто загальними іменами найстарших членів родини, очевидно, у зв'язку з пошануванням померлих членів родини. Як зазначає І. Левкович, «діда» чи «дідуха» частували кутею. Йому давали першу ложку куті, «щоби дідух їв і померші душі» [22, с. 20]. Зрештою, і в самій назві святкового снопка захований його зв'язок з поминальними мотивами.

У цей сніп перед Святою вечерею (подекуди) впихали ціпи (щоб було що молотити з багатого нового урожаю) [34, с. 164] — задля сакралізації від «дідуха» знарядь хліборобства, за перевесло «дідуха» встромляли чисту ложку, щоб духи мали чим їсти. Після Святої вечері усі ложки збирали і, не помиті, також застромляли за перевесло «дідуха», щоби після Вечері живих вечеряли душі померлих родичів [27, с. 4].

Під час різдвяних свят лемки, як і усі горяни, навіть у будні уникали важких робіт, «бо дідо в куті» [22, с. 10]. Перекази про перебування душ померлих родичів у тому снопі впродовж усіх свят мають загальноукраїнське поширення.

Митрополит Іларіон (Іван Огієнко) у праці «Дохристиянські віруванні українського народу» виводить третє семантичне значення різдвяного «дідуха» — «**символ плодючості**». Цей сніп символізував достаток хліба і паші аж до нового врожаю (цілий рік). «Жито особливо поважалося, як правдивий середник до життя (жито від жити) ...сніп жита вноситься в хату під Різдво» [15, с. 61].

Рано на Новий рік тим снопом кормили коні, корови, телята, свині, вівці.

Постає запитання, яке ж з цих значеннєвих понять є найправдивішим, найприйнятнішим у наш час? Щоби відповісти на нього, слід проаналізувати, коли культури збіжжя були впроваджені на те-

риторії сучасної України, тобто коли наші предки і за яких умов їх освоїли.

Михайло Глушко у статті «Походження та джерела вчиненого хліба в українців (культурно-генетичний аспект)» [9], посилаючись на наукові джерела [18, с. 18], доводить, що жито є досить пізньою за походженням злаковою культурою: у лісостеповій зоні теперішньої території України перші залишки жита були виявлені лише на пам'ятниках скіфського періоду, у лісовій зоні — ще пізніше (перша половина І тис. н. е.).

Як уважають дослідники, жито культивували з дикого бур'янистопольового виду, що росте в передгір'ях Кавказу, Малої і Середньої Азії, приблизно дві тисячі років тому. Дослідники пов'язують це культивування жита як культури з появою залізних наконечників, за допомогою яких можна було глибоко та якісно проорати ґрунт [10, с. 171].

Отож семантичне значення різдвяного «дідуха» як **частка збіжжя померлих родичів** є найдавнішим, первісним його значенням, яке виникло на межі I—II ст. нашої ери, тобто в період остаточного переходу до землеробства. Це, на нашу думку, первісне значення різдвяного снопа.

Очевидно, що невдовзі це семантичне значення «дідуха» (внаслідок вірувань та ритуальних дій, пов'язаних з ними: «діда» («дідуха») частували кутею — йому давали першу ложку куті, «щоби дідух їв і померші душі», впродовж свят не можна було нічого робити, бо «дідух» стоїть тощо) тратить свою первісну значеннєву основу і набуває другого значення — «дух діда», тобто **дух померлих родичів**. І третє значення, яке виводить митрополит Іларіон — це сучасне значення «дідуха»: символ плодючості поля, достатку збіжжя, тобто **символ достатку в господі**.

Отож усі три семантичні значення ритуально-обрядового атрибута Різдва «дідуха» є прийнятні, просто йдеться про їх часове значеннєве сприйняття.

«На Різдво ґазда й ґаздиня не можут спати, бо буде зерно вилягати» — таке повір'я зафіксував о. Буґера з околиць сіл Милик, Андріївка і Щавник (південно-західна Лемківщина) [10, с. 23]. Те ж саме повір'я побутувало і в Галичині. Записав його Я. Пастернак у праці «Звичаї та вірування в с. Зіболках Жовківського повіту»: «На дідусі не мож спати, бо збіже виляже на поли і не мож на него класти кожух, бо просо заросте» [25, с. 326]. Однак в деяких лемківських селах Пряшівщини відразу після Святвечірньої трапези всі члени родини старалися трохи полежати на розстеленій у хаті соломі, щоб у полі під час жнив було досить снопів.

Зафіксовано випадок у Карпатах, коли запалюють дев'ять стебелин з різдвяного «дідуха» і кидають їх на воду. Таким чином знімають вроки [8, с. 601].

Сіно, солома, свячене зілля, яке в деяких місцевостях Лемківщини заносили до світлиці на Святу вечерю, мали, окрім того, що відтворююче значення самого місця народження Ісуса, ще і магічне навантаження. Хорвати і болгари вірили, що коли обмивати важкохворого в різних травах, йому буде легше подолати поріг смерті й перейти до раю [12, с. 194]. На Лемківщині (традиція загальноукраїнська) для мерця шиють окрему подушку, яку набивають сіном і свяченим зіллям. При утруднених пологах породіллю перекладали на землю, встелену соломою, що мало б полегшити народження дитини [12, с. 244]. В усіх цих трьох випадках за присутності зілля, сіна, соломи, з огляду на архаїчні уявлення про душу як матеріальну субстанцію, простежується перехід з «того» в «інший» світ. У першому і другому випадках — з того світу — у потойбіччя, у третьому — з потойбіччя на цей світ. Присутність цих елементів (зілля, сіна, соломи) у різдвяній обрядовості дає підстави припускати, що вони також є медіаторами переходу дитини-Ісуса з потойбіччя на землю.

Традицію виносити солому на другий день свят зафіксував також Я. Пастернак у с. Зіболках Жовківського повіту, Галичина: «На другий день свят рано збирают... і палять на стависку, або кидают де; але дідуха (так у тій місцевості називається солома, яка на Святий вечір була розстелена на долівці. — *М. Г.*) не треба викидати, йно палити, бо з тої соломи родяться дідухи-земледухи і будуть дуже збіже точити» [25, с. 238].

«Дідуха» ж з хати не виносили. Він стояв через усі свята аж до Нового року. Рано на Новий рік його обмолочували і навесні, змішавши з відбірним зерном, висівали в полі [34, с. 164], а соломою зі снопа кормили коней, корів, телят, свиней, овець. (Через безпосередній контакт (споживання) тварини із соломою, що є наче джерелом сили прокреації, тварина перебирала на себе магічну силу, що забезпечувало добробут у тваринництві).

Така ж сама традиція зафіксована і в Галичині (с. Зіболки Жовківського повіту). Як зазначає Я. Пастернак, «на Новий Рік, як прийдуть ново-

літники (віншувальники. — *М. Г.*), то дають їм палички в руки і кажуть: «Ану, діти, оббийте той сніп». Потім то жито позмітають і посіють, то буде добра ярицця» [25, с. 328].

Перевеслами зі соломи з оббитого на Новий рік (ст. ст.) вівсяного чи житнього «дідуха», який стояв на покуті впродовж цілих Різдвяних свят, у Явірнику обв'язували овочеві дерева, щоби родили [33, с. 3]. Те ж саме дійство, однак по Йордані, зафіксоване у с. Росохах Старосамбірського району Львівської області. 20 січня, на св. Івана, перевеслами зі соломи з «дідуха» повторно (перший раз — перед Святою вечерею) перев'язували дерева [8, с. 602].

Зажинки (обжинки) снопа. Сніп, який вносили на покуть до Святвечірнього столу, готували ще влітку. Найчастіше «дідух» зажинався у перший день жнив, який називався зажинками, або ж наприкінці жнив, що називалося обжинками. Вибирали найкраще збіжжя — з багатим волоттям, і тримали спеціально для тієї урочистості. Під час жнив зразу заготовляли на Різдвяні свята і солому: «Баба жито рівненько жала, молотила ціпом і зв'язувала перевеслом, щоб на Святий вечір занести і розстелити на підлозі свіжу рівнесеньку солому»[4].

Зачинали жати перед святом Петра і Павла, у «легкі» дні, щоб легко було закінчити жнива, переважно у п'ятницю, однак не в понеділок чи суботу, не кажучи про неділю. Женці виходили в поле спозаранку, святково вбрані. Перш за все, вийшовши в поле, розстеляли білу скатертину, на ній клали хліб, сіль, інші страви, дякували Богові, що дозволив діждати жнив, просили благословення вижати ниву і дочекатись наступного врожаю. Скатертину зі стравами клали на краю ниви, очевидно, для духів поля, що його охороняють. Як тільки зійшло сонце, приступали до жнив — хутенько зажинали першого снопа, щоб швидко із жнивами впоратися, а потім сідали на нього і колядували коляду, спеціально призначену для цього дійства. Однак можна було колядувати і будь-яку коляду, щоб чума чи холера в село не заходила, бо ці хвороби бояться коляди [32, с. 68].

З розповіді респондента зі с. Ріпник: «У нашому селі люди багато одежі не мали, лише до церкви та до роботи. Однак коли йшли перший раз зажинати ниву, то вдягали ту одіж, що до церкви. І женці дуже співали. Потім, повернувшись з поля, була святкова трапеза»[5]. Ту ж саму інформацію вдалося записати на Опіллі: «Вдавнину люди як ішли вперше жати збіжжя, вдягали святкову одіж. Перед полем помолились, і тільки-но вжали першу пригорщу — тут же заколядували «Бог предвічний» — одну тільки коляду. А потім вже жали і співали різних пісень. По поверненню з поля гостились, не буденною їжею, а багатою»[6].

Те, що давніше ввечері перед днем зажинок справляли гостину як для женців, так і для усіх сусіді, а при виході на зажинки вдягали чисту, а то й святкову одежу, фіксує К. Кутельмах, досліджуючи район Центрального Полісся [21, с. 235].

Як бачимо, початок жнив значився як явище святково-урочисте (жали у святковому одязі) із відтінком сакралізації (зажинки починались із молитви, з колядою, присвяченою народженню Божого Дитяти). Отже, у цьому дійстві осінні зажинки, які супроводжуються першою колядою, значеннєво переносяться до Різдва Христового, а заразом — до нового року, забезпечуючи цими магічними діями врожай наступного року. До того ж, як бачимо, це явище загальноукраїнське, а Г. Виноградська у статті «Жниварський звичай «Спасова борода» на Поліссі» доводить, що загальнослов'янський [6].

У жнива лемки збирали збіжжя як зі свого поля, так і з панського, до того ж жнучи серпами чи косячи збіжжя косами. (Від того й витворився як жниварський, так і косарський пісенний фольклор). Однак збіжжя на «дідух» тільки жали серпом.

Внаслідок депортації лемків у горезвісні 1940-ві втратився великий масив культури народу, який по крупинці доводиться відновлювати. Це стосується як оповідних, так і пісенних матеріалів.

Нещодавно у колишньому лемківському місті Зиндранові (тепер Республіка Польща) вийшла книжка «Байковый сьвіт Миколи Буряка», в якій є оповідка про «жнива колиси і тепер», в якій відтворена картинка косовиці на панській ниві: «Робота тривала од свиту (від світання. — *М. Г.*) до темной ночі… За тоту роботу обшарники давали найвеце 18-тый сніп… На закінчіня жнив жнивар-

[4] Зап. від Солинки Дмитра Івановича, 1932 р. н., с. Жидівське Ясельського повіту; Каспряк Ярослави Миколаївни, 1937 р. н., с. Поляни Кроснянського повіту. .

[5] Зап. від Когута Петра Михайловича, 1919 р. н., с. Ріпник Кроснянського повіту.

[6] Зап. від Лазуркевича Юліана Степановича, 1922 р. н., с. Селисько Львівської обл.

не (женці. — *М. Г.*) завивали вінець і зо сьпівом заносили обшарникови» [14].

В «Антології лемківської пісні», упорядкованій Марією Байко [1], подано десять лемківських жниварських і стільки ж косарських пісень. Однак у згаданій книжці «Байковый сьвіт Миколи Буряка» є ще одна лемківська косарська пісня, яка не увійшла в «Антологію». Зважаючи на рідкісну знахідку, зацитуємо цю пісню повністю:

Хлопці-молодці, сонце вже стає,
Луг зеленый не кошеный косьбы вашой жде.
Ой, дівиці, красавиці, в поле вже спішіть,
Жыто, овес, пшениченьку дружно зберіть.
І гуляйме, і плясайме, ты, музико, грай,
Ты, хазяїн молоденький,
всім нам вина дай [14, с. 80—81].

З жниварських та косарських пісень видно, що попри тяжку працю, в них — радість, що збирають урожай, що хліб, достаток буде в родині, і від того вони «і гуляють, і плясають».

Внаслідок часової трансформації «дідух» із звичайного снопа, обв'язаного перевеслом зі соломи того ж збіжжя, набув декоративного вигляду (XX—XXI ст.). Його стали виробляти у вигляді дерева чи людини. На Поліссі цей декорований «дідух» прикрашають сухими квітами (волошками, головками маку, різнобарвними травами), на Бойківщині, Опіллі прикрас менше.

Зупинимось тепер на семантиці такого кодового елемента різдвяної обряловості, як **куті.** До неї на Лемківщині ставились особливою з великою повагою. Давніше цієї страви в тих краях цілком не було, бо пшениці в горах не сіяли — там вона не родилась. Натомість варили кашу з ячменю (пенцак), який родив добре. За нашими спостереженнями, до трагічної депортації з Лемківщини в 1940-х рр. були села, де куті не варили взагалі: с. Синява (східна Лемківщина)[7]; с. Балутянка (західна Лемківщина)[8]; с. Розстане (західна Лемківщина)[9] тощо. На думку деяких дослідників звичай готувати пшеничну кутю на Святвечірню трапезу лемки запозичили від священиків та вчителів, які були вихідцями зі Східної Галичини [30, с. 104].



Сучасний мистецький «дідух». Фото Марії Янко

Кутя — каша, до складу якої входять: пшениця (чи ячмінь) (ознака смерті і відродження), мак (ознака сну) і мед (ознака солодкості, а також символ воскресіння). Вона має прадавнє походження. Про «класичну» кутю згадується в літописних записах XII ст.: «Коутья... поставиться в блюдехъ, с медомъ и съ сушеньмъ виньмъ (изюмом), и съ ореховы ядръци» [2, с. 69]. Про кутю як найважливішу ритуальну страву зі злаків писав Хв. Вовк: «…Одварені в воді зерна пшениці або ячменю, з медом, та зварені в воді сушені овочі (традиційний узвар) нагадують неолітичну добу» [7, с. 188], (коли не було млинів та жорен).

Кутя була найдавнішою ритуальною їжею первісних землеробів. Саме нею зустрічали живі своїх покійних предків. А останні, за народними повір'ями, перебуваючи серед своїх рідних живих, мали турбуватися, «щоб пшениця зродилася яра» [22, с. 20].

Про семантику ритуальної страви куті як злакової їжі українських горян свідчать різноманітні обрядодії. Подекуди на Лемківщині перед Святвечірньою трапезою брали хліб, свічку, ложку меду, а також обов'язково і ложку куті, і з тим тричі обходили довкола хати. Обходили довкола хати і на Гуцульщині, переважно господар. — Брав хліб, що його називали місцями «хлібом від бурі», свічку, мед і кутю, та з кимось із членів родини обходив обійстя [20, с. 287]. Кожного разу госпо-

[7] Зап. від Овод Марії Володимирівни, 1948 р. н., родом зі с. Синява Кроснянського повіту.

[8] Зап. від Гоцка Степана Івановича, 1937 р. н., с. Балутянка Саніцького повіту.

[9] Зап. від Кищак Терези Степанівни, 1935 р. н., с. Розстайне Ясельського повіту.

дар зупинявся перед вікнами, вигукуючи: «Гурр!». Тим часом господиня, яка залишалася в хаті біля святкового столу, запитувала: «Хто там гуркає?». На це отримувала відповідь знадвору: «Сам Христос з кутею макотертою!». Це мало б означати, що кутя на Святвечірню трапезу потрапляє від Бога [36, с. 208].

По всій Лемківщині із кутею виконувалось таке магічне дійство, як підкидання її до стелі. Вважалося, що чим більше зернин прилипне до стелі, тим врожайнішим буде рік, або ж: кількість зерен, що пристала до стелі або впала на долоню, означала кількість сподіваних цьогоріч роїв [23, с. 68].

Кутя виступала жертвою, яку приносили невидимим духам предків, котрі опікувалися живими родичами і яких поважали як домашніх божеств.

Оскільки від волі предків залежала доля майбутнього врожаю, їх прагнули всіляко задобрити і умилостивити, «годуючи» наїдками з виразною поминальною семантикою (медом і кутею), які залишали після Вечері для душ померлих, відносили на кладовище, віддавали прошакам і мандрівцям, в яких могли втілюватися предки, домашнім тваринам (відкидали по три ложки). Тому кутя як ритуальна їжа відтворювала ритуальне офірування [3, с. 212].

Підкидання куті на акціональному рівні виглядало як доправлення жертви догори — місця перебування вищих сил. З допомогою жертви немовби відновлювалися зв'язки, які в обрядах цього типу мисляться як вертикальні. Світ набував звичних обрисів: своє відділене від чужого, і разом з тим між ними налагоджено міцний зв'язок, запорукою і втіленням якого є жертва [3, с. 166—189].

В угорців у Святвечірній трапезі майже повністю відсутні будь-які каші [11, с. 197]. У румунів аналогом до куті була така обрядова страва як коливо. Румуни також готували коливо з вареної пшениці і приправляли медом і маком [29, с. 289].

Простежимо тепер, де і коли появились у наших пращурів зернові культури, зокрема пшениця.

Перший дослідник трипільської культури (VI—III тис. до н. е.) В.В. Хвойка звернув увагу під час розкопок біля сіл Халеп'я та Веремія під Києвом на обвуглені зернівки: «Весь пол был покрыт толстым слоем золы, между которым местами лежали кучами поджаренные зерна пшеницы». За визначенням палеоетноботаніків це були зерна м'якої та твердої пшениці, а також зерна проса. На сьогодні досліджено майже сто поселень з території Молдови та України і виявлено велику колекцію предметів пластики, кераміки та обмазки з відбитками голозерного ячменю, вівса та плівчастих пшениць: однозернянки та двозернянки. Відбитки зернівок вівса та голозерної пшениці знайдені в дуже невеликій кількості і не на всіх пам'ятках. Це свідчить про те, що на той час ці культури ще, можливо, не були самостійними і відігравали роль засмічувача посівів плівчастих пшениць. Спираючись на ці та ряд інших речових доказів, знайдених під час розкопок, В.В. Хвойка дійшов до думки, що землеробство в Середньому Придніпров'ї почалось з часу неоліту [13, с. 124—127].

Наприкінці I тис. до н. е. — у I тис. н. е. місцеві слов'яни вирощували переважно плівчасту пшеницю двозернянку, причому протягом III ст. до н. е. — VII ст. н. е. вона становила лише 1/10—1/7 загальної частки культивованих зернових культур. Роль голозерних видів пшениці особливо зросла у VIII—X ст., сягнувши, порівняно з попередніми історичними періодами, майже третину всього тогочасного палеоботанічного комплексу. З XIII ст. в окремих регіонах сучасної України (Середнє Подніпров'я) голозерна пшениця вже домінувала серед злакових рослин. У X—XIII ст. автохтони України культивували не лише яру голозерну пшеницю, а й озиму, причому, на думку відомого знавця княжого періоду Василя Довженка, перша з них була розповсюджена у північних районах, інша — на півдні сучасної України (див.: [9]).

Висновки. Присутність ритуально-обрядового атрибута Різдва «дідуха» на Лемківщині є обов'язковою традицією. Вноситься він у чисту підметену світлицю з особливими почестями, з виголошенням молитви, спеціальних замовлянь-побажань і має певні семантичні значення.

Значення різдвяного «дідуха» як **частка збіжжя померлих родичів** є найдавнішим, первісним його значенням, яке виникло в період остаточного переходу до землеробства (на межі I—II ст. нашої ери). Очевидно, що невдовзі це семантичне значення «дідуха» внаслідок вірувань та ритуальних дій, таких як: «дідуха» частували кутею, «щоби дідух їв і померші душі», впродовж свят нічого не можна робити, бо «дідух» стоїть тощо, первісна значеннєва основа трапиться і переходить в інше значення — «дух діда», тобто **дух померлих родичів**. І найсучасніше семан-

тичне значення «дідуха» — символ плодючості поля, достатку збіжжя, тобто **символ достатку в господі**.

Усі ці три семантичні значення ритуально-обрядового атрибута Різдва «дідуха» є прийнятні, і лише обмежені певними часовими відрізками — від первісного значення в період остаточного переходу до землеробства — до сьогодення.

Різдвяного «дідуха» заготовляли під час жнив, при зажинках (початок) чи обжинках (завершення жнив), які супроводжувались спеціально призначеними жниварськими піснями. Далекі обрядові відгомони доносять, що зажинки починались із коляди — пісні на честь народження Божого Сина, таким чином осінні зажинки значеннєво переносяться до Різдва Христового, а отже — до нового року, забезпечуючи, таким чином, цим магічним дійством урожай наступного року.

Присутність сіна, соломи, свяченого зілля в традиційній обрядовості не тільки лемків, а усіх словян, з огляду на архаїчні уявлення про душу як матеріальну субстанцію, є посередниками переходу з того світу в потойбіччя і навпаки. Це дає підставу припускати, що присутність усіх цих атрибутів, включаючи і «дідух», у різдвяній містерії є медіаторами переходу Ісуса з потойбіччя на землю.

На сьогоднішній день «дідух», колись звичайний сніп збіжжя, набув декоративно-мистецького вигляду: чи то дерева, чи то людини, до того ж з різноманітними прикрасами, і, як вдавнину (за час радянської влади «дідух» як релігійний атрибут був заборонений) набув у різдвяній традиції широкого застосування в народних масах.

Найдавнішою ритуальною їжею первісних землеробів була **кутя**. Її могли вживати вже на стадії розвинутого збиральництва (в той час як «дідух» — пізнішого періоду). Саме нею, кутею, зустрічали живі своїх покійних предків. А останні, за народними повір'ями, у різдвяний час перебуваючи серед своїх рідних живих, мали турбуватися про добробут, зокрема врожай на наступний рік. Про семантику ритуальної страви куті як злакової їжі лемків свідчать різноманітні обрядодії, зокрема обходження довкола обійстя (творення замкнутого кола, яке відгороджувало свій простір від чужого; підкидання куті до стелі з метою забезпечення доброго ведення пасічництва, в іншому випадку — великої кількості снопів збіжжя). Тут кутя виступала жертвою, яку приносили невидимим духам предків, котрі опікувалися живими родичами і яких поважали як домашніх божеств.

Зважаючи на те, що слов'янські племена завершили заселення Карпат — тобто земель, які згодом окреслились назвою Лемківщина, в кінці IV ст. н. е., вони, ці племена, увібрали всі землеробські традиції, набуті загальнослов'янським етносом і перенесли на ту територію, яку посіли. Тому усі різдвяні лемківські традиції мають загальнослов'янську основу, в тому числі традиції з такими атрибутами Різдва, як «дідух» та кутя.

1. Антологія лемківської пісні / упоряд. Марія Байко. — Львів : Афіша, 2005. — 496 с.
2. *Артюх Л.Ф.* Їжа та харчування в Київській Русі / Л.Ф. Артюх // Етнографія Києва і Київщини. Традиції й сучасність. — К., 1986. — С. 65—83.
3. *Байбурин А.К.* Ритуал в традиционной культуре. Структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов / А.К. Байбурин. — Спб., 1993. — 238 с.
4. *Богатырев П.Г.* Вопросы теории народного искусства / П.Г. Богатырев. — М. : Искусство, 1970. — 544 с.
5. *Буґера Іван, отець.* Звичаї та вірування Лемківщини / отець Іван Бугера. — Львів, 1939. — 40 с.
6. *Виноградська Г.* Жниварський звичай «Спасова борода» на Поліссі / Галина Виноградська // Древляни. Збірник статей і матеріалів з історії та культури Поліського краю. — Львів, 1996. — С. 225—230.
7. *Вовк Хв.* Студії з української етнографії та антропології / Хведір Вовк. — К. : Мистецтво, 1995. — 336 с.
8. *Галайчук В.* Міфологічні уявлення про рослини / Володимир Галайчук // Етногенез та етнічна історія населення Українських Карпат : у 4-х т. Т. 2. Етнологія та мистецтвознавство. — Львів : Інститут народознавства НАН України, 2006. — С. 590—608.
9. *Глушко М.* Походження та джерела вчиненого хліба в українців (культурно-генетичний аспект) / Михайло Глушко // Народознавчі зошити. — 2012. — № 2.
10. *Горбаненко С.А.* Землеробство давніх слов'ян (кінець I тис. до н. е. — I тис. н. е.) / С.А. Горбаненко, Г.О. Пашкевич. — К. : Академперіодика, 2010. — 314 с.
11. *Гроздова И.Н.* Венгры / И.Н. Гроздова // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Зимние праздники. — М., 1973. — С. 191—203.
12. *Гузій Р.* З народної танатології: карпатознавчі розсліди / Роман Гузій. — Львів : Інститут народознавства НАН України, 2008. — 400 с.
13. Енциклопедія Трипільської цивілізації : в 2 т. Т. 1 / ред. колегія : М.Ю. Відейко, Н.Б. Бурдо. — К. : ТОВ «Іринівська», 2004. — 704 с.
14. Жнива колиси і тепер // Байковый сьвіт Миколи Буряка / байкы і тексты зобрала Марія Гоч. — Зындранова (РП), 2011. — 104 с.
15. *Іларіон, Митрополит.* Дохристиянські вірування українського народу : історично-релігійна монографія / Митрополит Іларіон. — К. : Обереги, 1993. — 424 с.

(перевид. Вінніпег : Накладом Видавничої Комісії при Товаристві «Волинь», 1965).
16. *Кісь Р.* Аграрна верства архаїчної обрядовості Карпатського ареалу (причини до реконструкції етногенетичних процесів) / Роман Кісь, Марія Маєрчик // Етногенез та етнічна історія населення Українських Карпат. Т. 2. — Львів, 2006. — 816 с.
17. *Колесса Ф.* Людові віруваня на Підгірю, в с. Ходовичах стрийського повіту / Філярет Колесса // Етноґрафічний збірник. — Львів, 1898. — Т. V.
18. *Краснов Ю.А.* Раннее земледелие и животноводство в лесной полосе Восточной Европы (II тысячелетие до н. э. — первая половина I тысячелетия н. э.) / Ю.А. Краснов. — М. : Наука, 1971. — 168 с.
19. *Кримський А.* «Волосова борода». З учено-кабінетної міфології XIX віку / Агатангел Кримський // Твори : в 5-ти т. — Т. 3. — К., 1973.
20. *Кутельмах К.М.* Календарна обрядовість / К.М. Кутельмах // Гуцульщина. Історико-етнографічне дослідження. — К., 1987.
21. *Кутельмах К.* «Спасова Борода»: магія чи реальність? Причинки до аграрних мотивів у календарних обрядах українців (за матеріалами Центрального Полісся) / Корнелій Кутельмах // Древляни. Збірник статей і матеріалів з історії та культури Поліського краю. — Львів, 1996. — С. 233—250.
22. *Левкович І.* Українські народні різдв'яні звичаї / І. Левкович. — Лондон, 1956. — 42 с.
23. *Мовна Уляна.* Звичаї та обряди українських пасічників Карпат і Прикарпаття / Уляна Мовна. — Львів : Інститут народознавства НАН України, 2006. — 208 с.
24. *Мушинка Микола.* Календарні обряди та поезія / Микола Мушинка // Лемківщина. Земля — люди — історія — культура. — Т. 2. — Нью-Йорк ; Париж ; Сидней ; Торонто, 1988. — 496 с.
25. *Пастернак Я.* Звичаї та вірування в с. Зіболках Жовківського повіту / Ярослав Пастернак // Матеріяли до етнології й антропології. — Львів, 1929. — Т. XXI—XXII. — Ч. 1. — Львів, 1929. — 548 с.
26. *Роман С.* Святвечірня обрядовість українців Жидачівщини (за матеріалами етнографічних експедицій)/ Соломія Роман // Народознавчі зошити. — 2012. — № 1.
27. *Рошко В.* Як зберегти традицію різдвяного вертепу? // Наша віра. — 2008. — № 2, лютий.
28. *Рыбаков Б.А.* Язычество древних славян / Б.А. Рыбаков. — М., 1981.
29. *Салманович М.Я.* Румыны / М.Я. Салманович // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Зимние праздники. — М., 1973.
30. *Сивицький М.* Різдво / Микола Сивицький // Лемківщина: земля — люди — історія — культура. Т. 2. Записки НТШ. — Т. 206. — Нью-Йорк ; Париж ; Сідней , 1988. — С. 102—111.
31. *Скуратівський В.* Дідух нашої оселі / Василь Скуратівський // Василь Скуратівський. Дідух. — К. : Освіта, 1995. — 270 с.
32. *Творун С.О.* Українські обрядові хліби. На матеріалах Поділля / С.О. Творун. — Вінниця : Книга-Вега, 2006. — 96 с.
33. *Тхір Любомир.* Різдвяні звичаї в Явірнику / Любомир Тхір // Наше Слово (Варшава). — 1989. — Ч. 2.
34. *Шмайда Михайло.* А іші вам вінчую. Календарна обрядовість русинів-українців Чехо-Словаччини / Михайло Шмайда. — Братіслава : Словацьке педагогічне видавництво ; Пряшів : Відділ української літератури, 1992. — 502 с.
35. *Шпак Михайло.* Стежниця. До 500-річчя с. Стежниці. 1498—1998 / Михайло Шпак. — Самбір : Соляріс, 1999. — 420 с.
36. *Schnaider J.* Z kraju hucułów / J. Schnaider // Lud. — Lwów, 1899. — № 5.

Maria Horbal

DIDUKH (FOREFATHER) AND KUTYA IN CHRISTMAS RITYALISM OF LEMKO LAND. TYPOLOGY AND SEMANTICS

In the article have been considered some semantic meanings of customary ritual Christmas attribute t.i. the didukh object with corresponding temporal definitions — from primal meaning in the period of final passage to agriculture till present. Under analytical study have been put semantic features of kutya being most ancient ritual eating by first ploughmen, the dish that had come into Slavs' familial life yet on the stage of developed gathering (while didukh had appeared in more late time). All-Slavonic ground of these attributes has been underlined.

Keywords: part of the harvest by deceased parents, spirit of forefather, symbol of welfare, ritual eating, all-Slavonic ground.

Мария Горбаль

«ДЕДУХ» («ДЕД»), КУТЬЯ В РОЖДЕСТВЕНСКОЙ ОБРЯДНОСТИ ЛЕМКОВЩИНЫ. ТИПОЛОГИЯ И СЕМАНТИКА

В статье рассматриваются семантические значения ритуально-обрядового атрибута Рождества — «дедуха», обозначаются их временные рамки: от первичного значения в период окончательного перехода к земледелию до сегоднешних дней. Анализируется семантика кути — самой древней ритуальной еды первобытных пахарей, вошедшей в быт славян еще на стадии развитого собирательства (в то время как «дедух имеет более позднее происхождение). Подчеркивается общеславянская основа этих атрибутов.

Ключевые слова: частица урожая умерших родителей, дух деда, символ достатка, ритуальная еда, общеславянская основа.



Роман КИРЧІВ

ПОЛЬОВІ НОТАТКИ І МАТЕРІАЛИ З ЕТНОКУЛЬТУРНИХ ПЕРЕХРЕСТЬ

У статті подаються народознавчі спостереження і тексти (етнографічні та фольклорні), зафіксовані під час двох недовготривалих дослідницьких поїздок в 1998 та 1999 рр. в околиці містечок Венґожево і Бєльська Подляського (Республіка Польща). Перша місцевість примітна певною зосередженістю проживання українців, які були депортовані з їхніх рідних земель внаслідок горезвісної акції «Вісла» у 1947 р. У другій місцевості нас цікавив стан збереженості етнокультурної ідентичності українців на теренах Північного Підляшшя, тобто тієї частини так званого Закерзоння, яка не зазнала згаданої депортації.

Ключові слова: культурна ідентичність, зосереджене проживання, депортація, асиміляція, етнічна самосвідомість, громадське життя.

Насильно переселені українці з Лемківщини, Надсяння, Холмщини, Південного Підляшшя на землі західної і північної Польщі, які до Другої світової війни належали Німеччині, були приречені на швидку асиміляцію. За задумом режисерів цієї акції, вони повинні були загубитися, розчинитися в етнічно чужому середовищі. Для цього на нових місцях їх поселяли в напівзруйнованих, пограбованих понімецьких садибах, причому, згідно з депортаційними директивами, не більше трьох українських родин в одному селі. Цим комуністичний режим Польщі позбавляв їх можливості на власну школу, церковне й інші форми національно питомого громадського життя. За даними статистики, — це доля близько 60 тисяч українців [1, с. 34].

І все-таки, не зважаючи на офіційні розпорядження й конкретні заходи, переселенці проявили волю і змагання до поселень більшими групами, в результаті чого поступово в певних місцевостях складалися компактні українські групи і громади. Зокрема, на терені повіту Венґборк (Венґожево) у липні 1947 р. українці становили 48% всього населення [1, с. 397]. Вони зберігали свою етнічну самосвідомість і намагалися дати їй вираз у певних формах тяглості родинної і громадської традиційності. Реальні можливості для цього особливо розширилися після упадку комуністичного режиму в Польщі і розвалу його головного інспіратора — імперії зла — СРСР.

Стосовно Північного Підляшшя, то там дещо інша ситуація і задіяні дещо інші, хоча з того ж випробуваного асиміляторського арсеналу, механізми переробки туземного українського «етнічного матеріалу». Здавна він був підданий посиленій полонізації, окатоличенню, а в часи панування тут Росії — русифікації й офіційно нарощуваному впливу казенного православ'я. У новітню добу до цього підключився ще й білоруський чинник. Польським комуністичним правителям видалося вигіднішим ідентифікувати вцілілих православних українців цього краю з суміжними білорусами. Ця офіційна версія і відповідна політична практика залишаються в діючому робочому режимі й сьогодні.

Отож, і в першому, і в другому випадках конкретноісторичними і політичними акціями спровоковані не зовсім природні за своїм характером етнокультурні ситуації і процеси, які заслуговують пильної уваги й об'єктивного дослідження. Уваги передусім з нашого, українського. боку, бо саме супроти українців задумані і задіяні ці обставини, вони стали жертвою

політичних комбінацій і дій, що поставили їх в становище виживання і потреби захищати свою етнічну ідентичність і екзистенційність.

Це поле для студій фахівців різних гуманітарних дисциплін. Зокрема, етнологи, етнокультурологи, соціологи, фольклористи мають тут цікаві перехрестя культурних традицій переселенців з різних історико-етнографічних ареалів західного пограниччя України — Лемківщини, Надсяння, Холмщини, Підляшшя — та інші стики і взаємодію з суміжними польською і білоруською етнокультурами.

Одначе до досліджень на цьому предметному просторі українські вчені в радянський час фактично не допускалися, а в незалежній Україні для них, на жаль, немає коштів. Тому те, що робиться в цій ділянці з українського боку, має переважно характер приватної ініціативи і далеко не завжди на належному рівні. А здебільшого задають тон у розпрацюванні різних ділянок цієї проблеми польські й білоруські науковці. В їхньому доробку є на сьогодні і певні студії стосовно етнологічних і фольклористичних аспектів цього предмета. Знову ж таки з різною мірою заглиблення та наукової об'єктивності і сумлінності в осмисленні, інтерпретаціях і потрактуваннях.

Бажанням ближче пізнати реалії зазначених етнокультурних перехресть мотивоване наше вдячне прийняття запрошень на проведення ознайомчих польових обстежень в околицях Венґожево (Węgorzewo — воєводство Вармінсько-Мазурське) і Бєльська Подляського (Bielsk Podlaski — Підляське воєводство), Республіка Польща. У першому випадку таку можливість нам (себто, молодому етномузикологу Галині Похилевич і мені) запропонували директор Музею народної культури м. Венґожево Барбара Грацієвич-Хлудзінська, керівник Воєводського відділу Союзу українців у Польщі Іван Купчич та активіст української громади Володимир Денека. В другому — Головна управа Союзу українців Підляшшя. Запрошуючі інституції взяли на себе матеріальне забезпечення нашого перебування в Польщі, можливість пересування і відвідання потрібних для дослідження місць та надання необхідної інформації. Особливо велику допомогу щодо ознайомлення з Північним Підляшшям й організації нашої роботи надав уродженець цього краю, його відомий дослідник і знавець, український поет і публіцист Юрій Гаврилюк (докладніше про нього див. [4, с. 37—40]).

У польових дослідженнях застосовувалася традиційна методика розвідування, вияву і фіксації потрібного матеріалу, зокрема орієнтація на респондентів із типових представників певних етнографічних груп і корінних жителів досліджуваної місцевості. Я збирав інформацію здебільшого етнографічного характеру, а моя колега головний акцент робила на аудіозаписах фольклорних текстів і дотичних до них відповідних відомостей.

Наміченим питальником нашої роботи передбачалося: 1) збір комплексу даних для з'ясування стану і рівня збереження етнічної й етнографічної самоідентифікації українських переселенців і корінних жителів Північного Підляшшя; 2) вивчення реалій і чинників їхнього етнічного самозбереження в умовах іноетнічного довкілля й офіційного курсу на асиміляцію, наявних засобів і форм самоорганізації, інституціоналізації для збереження власної ідентичності; 3) з'ясування стану збереження етнічної традиції, її пов'язаності з історичною пам'яттю, місця, функціональної задіяності і ролі в побуті різних теперішніх поколінь; 4) записи текстів цієї традиції, збережених в активному побутуванні і пасивному фонді, фактів новотворчості в дусі традиційних засад, відомостей про збережені в родинному і громадському побуті та в пам'яті респондентів давніх звичаїв та обрядів, їхню сучасну рецепцію представниками старшого і молодшого поколінь.

З заданістю на зазначені основні аспекти проведено обстеження і вивчення у Венґожево та в низці навколишніх сіл з меншими чи більшими поселеннями українців: Бані Мазурські, Будзево, Врублі, Гавлік Вєлькі, Ґіжицько, Забросць, Мазохувка, Чарнувка. На Північному Підляшші для нашого обстеження підібрано кілька сіл, які колись вважалися українськими (за польською термінологією, «руськими») в довкіллі Бєльська Подляського: Риболи, Подбєля, Кошки, Мокре, Черемха, Дуб'яжин, Орішкове, Тиневичі Вєльке, Микуличі, Павли, Мельник, Старий Корнін.

За своєю історією, структурою, етнографічним характером і теперішнім етнокультурним станом, — це різні середовища зі специфічною присутністю і виразом українського елемента. В околиці Венґожева — це зустріч і співжиття переселенців з різних етнографічних теренів західних етнічних окраїн України, інтеграція та трансформація їхніх етнографічних

традицій в умовах складання нових громадських спільнот, які намагаються не втратити власну українську етнокультурну індивідуальність у польському етнічному, політичному і культурному оточенні. Це різні форми руху українців за збереження своєї етнічної самодостатності передусім на основі плекання і розвитку національної самосвідомості, розбудови українського церковно-релігійного життя, в якому головним чинником виступає українська греко-католицька конфесія, організація і функціональна задіяність різних громадських культурно-освітніх організацій і товариств.

Навіть та інформація, яку ми мали можливість почерпнути під час кількаденного ознайомлення з різними формами громадської діяльності українців околиці Венґожева, розмов з ними, переконує, що тут склалася досить компактна і діяльна українська спільнота. За певними ознаками вона має характер громади, причому з територіального погляду не тільки стосовно якогось окремого населеного пункту, а скоріше суми українських поселень цілого ареалу, в даному разі околиці Венґожева.

Ще на той час, коли ми там були, себто більше десяти років тому, основне ядро цієї спільноти складали представники старшого покоління українських виселенців — ті, які зберегли дитячі і юнацькі спогади з рідного краю до «Вісли», а не поодинокі — і з активної участі в русі опору проти поневолювачів та у збройній повстанській боротьбі в період Другої світової війни і після неї.

Саме цей актив громади з історичною пам'яттю найбільшою мірою надав їй загальноукраїнську національно-ідеологічну орієнтацію, що об'єднала представників наявних тут різних колишніх етнографічних груп. Водночас ці останні аж ніяк не були зігноровані. У традиційних фестивалях народної культури, які тут періодично відбуваються, зазвичай беруть участь самодіяльні колективи і окремі виконавці від лемків, середнього Надсяння, холмщаків і Південного Підляшшя. У родинах виселенців цих етнографічних груп живе чимало елементів з їхнього традиційного побуту, особливо в їхніх обрядово-звичаєвій культурі, усному переданні, пісенності, мистецькій творчості, поведінкових стереотипах тощо.

І знову ж головними носіями й оберігачами цієї традиційності виступають люди старшого покоління. Ті їхні нащадки, які народилися вже на нових місцях поселення, виростали, виховувалися і творили свої сім'ї поза рамками певних регіональних традиційно-побутових систем, толерують батьківські і дідівські традиції, дещо переймають і продовжують з них, але не виявляють схильності до їхньої системної трансмісії. Інертною з цього погляду є, зокрема, сучасна молодь. «То є гарне, цікаве, — так, зазвичай, висловлювались про традиційні обрядово-звичаєві практики своїх батьків і дідів опитувані представники молоді, — але дотримуватися того всього і знати його сенс тепер нема можливості і потреби».

У руслі такої «філософії» стало пережитком традиційне весілля, повсюдно воно проводиться за модерним сценарієм і лише зрідка в нього вкраплюються, як нас інформували, деякі традиційні елементи (батьківське благословення при випроваджанні до вінця, обдаровування молодих тощо), іноді зазвучить обрядова весільна пісня. Відеозапис сучасного весілля з околиць Венґожева з такими вкрапленнями показує, властиво, дуже невелику їхню частку зі зміщенням акцентів на розважально-орнаментальний ефект, компонент, так сказати, дизайну сучасного весільного дійства.

У стягнутій версії фігурують і календарні обряди та звичаї, вони здебільшого втратили своє ритуально-сакральне осмислення, функціонують і сприймаються як лише певні звичаєві атрибути традиційної святковості і мають розважальний характер. Їх культивують представники старшого покоління і підтримують їхні діти, які живуть при них.

У формах громадського співжиття утворився певний синтез на основі стихійного відбору і поєднання тих чи тих колишніх традиційних регіональних компонентів, винесених з малої батьківщини переселенців. На основі польових даних можна констатувати, що такі поєднання відбулися, зокрема, у групових колядних і щедрувальних різдвяних та новорічних обходах, у проведенні йорданського водосвяття на річці (Водохреще), в оформленнях великоднього свячення пасок, у зеленосвятковому клечанні і маєнні осель.

Задіяність такого різнорегіонального традиційного культурного ресурсу спостерігається у новочасних організованих спробах відновлення і регенерації народних звичаїв. Успішним є процес відродження колядування, в тому числі і з вертепом, для якого тут використана підляська назва «Героди» (Іроди). В час підготовки до колядування діти, молодь, а також

і старші люди вивчають і повторюють колядний репертуар, з яким у святкові дні обходять українські родини. Подекуди при підтримці Воєводського осередку Союзу українців у Польщі ініційовано відновлення громадського проведення Маланки (м. Венґожево) та Івана Купала (с. Круглянки), в яких давня обрядовість зазвичай зводиться до групових розважальних заходів і концертів.

Звертання до традиційного досвіду простежується і в підготовці та реалізації різних громадських акцій. Так, спільними зусиллями українців Венґожева і його довкілля освоєно і реконструйовано простору будівлю міської понімецької кірхи для греко-католицького храму. Нова церква споруджена і облаштована в стилі українського храмового будівництва в містечку Ґіжицьку. Громадську організованість ми мали нагоду спостерігати у відзначенні свята Незалежності України 24 серпня у Венґожеві і Ґіжицьку.

В утвердженні української етнічної самосвідомості і національної спільноти з материковою Україною важливу роль відіграє тут Українська Греко-Католицька Церква. І взагалі слід зазначити, що українська патріотична наставленість та духовна пов'язаність з проукраїнським церковним життям є головним об'єднуючим чинником української діаспори в цій місцевості та збереження в ній традиційної етнокультури.

* * *

Принципово іншою є ситуація з українством на Північному Підляшші. Це єдина зона українських етнічних земель у Польщі, яку обминула горезвісна репресивна акція «Вісла» та примусові депортації корінного населення після Другої світової війни. Не зважаючи на те, що це населення за даними наукових досліджень (в тому числі й найновіших) належить з антропологічного погляду до центральноукраїнського типу (див.: [2]), а народна мова — до північноукраїнського говіркового масиву [7, с. 279—292], що етнографічно воно виявляє єдність з суміжними Південним Підляшшям і західним українським Поліссям Берестейщини, людність цього краю офіційно потрактовано як білоруську меншину. Це врятувало її від депортації, але внесло насильну дезорієнтацію в її етнічну самосвідомість і самоідентифікацію.

З цим сум'яттям у свідомості північних підляшан ми зіткнулися вже у поїзді по дорозі з Бреста до Білостока. Розговорилися з групою підляшан, які поверталися додому, перевозячи, зокрема, хитро приспособлений для перепачкування через кордон дешевий на той час білоруський спирт. Розмовляли між собою і з нами підляською говіркою української мови з окремими полонізмами і русизмами. На запитання хто вони за національністю, відповіли, що білоруси. Коли я зауважив, що мова їхня українська, здивувалися, але не заперечували. Одна з жінок середнього віку при цьому додала: «Та ми й самі бачимо, що балакаємо не так, як білоруси» [6, с. 16].

Офіційно нав'язана етнічна ідентифікація північних підляшан як білорусів, підкріплена відповідними політичними заходами у шкільництві, масовій інформації, структуруванні громадського життя тощо дали свої наслідки. Тим більше, що історично ця окраїнна частина української землі здавен піддана литовській, польській і російській експансії та зі слабо розвинутими організованими формами власне українського життя не була підготовлена до діяльного опору супроти офіційних асиміляційних заходів і маніпуляцій.

В руслі останніх опинилася тут і православна церква. З того часу, коли в 1839 р. під тиском російської влади на Підляшші була ліквідована греко-католицька церква, православна церква стала союзницею царизму в курсі на русифікацію окраїн імперії, а згодом фактично підтримала і пропольські тенденції здійснюваної тут національної політики. З ознайомлення з теперішнім церковним життям у досліджуваній місцевості і розмов з низкою тутешніх священнослужителів виносимо враження, що й нині православна церква цілком на боці польської влади в денаціоналізації Північного Підляшшя.

Парох с. Риболи о. Григорій Сосна — освічена особа, автор кількох книг з історії православної церкви на Підляшші і краєзнавства — насторожено і негативно сприйняв моє судження про українськість традиційної культури і мови місцевого корінного населення. Гостро висловлювався проти активістів відродження українського руху на Підляшші, впровадження української мови в шкільне навчання. Переконаний, що тут білоруси і так повинно бути, бо українізація може, мовляв, призвести до такого лиха, як на Південному Підляшші (маючи на увазі репресивну депортацію). Він і його дружина виявили від-

верту опозицію до українців й уніатів та прихильність до Росії і московського православ'я[1].

Подібно наголошують свою промосковсько-православну позицію священик с. Мельник Євгеній Несторук і парох церкви св. Миколая в Дорогичині Євген Забродський. Богослужіння в церквах Північного Підляшшя відправляються церковнослов'янсьою мовою, проповіді зазвичай виголошуються польською, російською мовами і зрідка — місцевою говіркою. Між собою і в родинах православні священики розмовляють польською. Парох церкви Леонтій Анахтін у Старому Корніні говорить з нами суржиком з перевагою польських і російських слів, до маленької дочки звертається по-польськи.

Очевидна річ, що така постава більшості духовних отців на Північному Підляшші не може бути корисною для нормалізації тут суспільної свідомості і привернення її до українства. Тому зусилля горстки свідомої української інтелігенції і громадян, згрупованих навколо Союзу українців Підляшшя та їхнього часопису «Над Бугом і Нарвою», — щодо активізації українського руху і толерування національних прав історично аборигенного місцевого українського населення — стикаються з чималими труднощами і недостатнім розумінням у широкого загалу.

Ускладнена ситуація й необ'єктивним насвітленням дійсного стану справ засобами масової інформації, в продукції протиукраїнсько заангажованих місцевих краєзнавців і деякої частини науковців. Зокрема, з дуже неблаговидними тенденційними витівками стикаємося в непоодиноких діалектологічних і фольклористичних студіях. Свого часу мені вже доводилося писати про безцеремонне трактування записаних на Північному Підляшші українських народних пісень та інших реалій українського фольклору як білоруських, про відверті фальсифікації на цьому ґрунті, як, скажімо, кричущий факт видання перекладів українських пісень білоруською мовою (без зазначення, що це переклади) об'ємною збіркою «Песні Беласточчыны» (Мінск, 1977. — 367 с. друку) у багатотомній серії «Беларуская народная творчасць», що виходить під егідою Академії наук Республіки Беларусь [3, с. 263—294].

Все це і інше на офіційному і побутовому рівнях спричинили розгубленість і сум'яття в етнічній самоідентифікації населення Північного Підляшшя. Від більшості опитаних ми не почули конкретної відповіді на це запитання. Вони часто зводилися до суджень такого типу: «Ми поляки, бо в Польщі живемо, але православні, а чи ми українці, білоруси, рускії, то «Бог єго вєдає». «Ми невядомо якії», «Ми тутейші», «Ми рускі люди»» [6, с. 61, 62, 82, 83, 109]. Побутова мова, а ще більше фольклорних текстів, і взагалі характеру усної словесності цих людей, є переконливим індикатором їхньої етнокультурної українськості. Цього неспроможні заперечити ні офіційний тиск, ні різні ідеологічні й псевдонаукові лукавства і маніпуляції. Але свою лиховісну роль ці останні зіграли і продовжують чинити.

Сьогодні Північне Підляшшя є тереном складних і вельми драматичних етнокультурних процесів, в яких на давньому перехресті українсько-польських балтійських і російських впливів головний акцент перемістився на штучну асиміляцію аборигенного українського елемента. Це один з відтинків українсько-іноетнічного пограниччя, дослідження якого може дати для різних ділянок гуманітарної науки, зокрема етнології, соціології, фольклористики, мовознавства, культурології багато цікавого, істотного. Але дослідження уважне, ґрунтовне й об'єктивне. Поки що можемо в кращому разі судити про лише підхід до таких студій, і то в найменшій мірі, на жаль, з українського боку.

Навіть на основі даних, почерпнутих під час нашого короткочасного обстеження, проглядається дивовижна живучість у пам'яті і навиках, переживаннях і діях людей, особливо старшого віку, багатьох, у тому числі й непоодиноких реліктових елементів традиційної культури, які виявляють глибоко вкорінену генетичну єдність й однотипність з відповідними зафіксованими в науковій літературі культурно-побутовими традиційними аналогами інших, передусім суміжних українських етнічних теренів, зокрема Південного Підляшшя, Західного Полісся, Волині, а також і таких, що засвідчують спільність з культурними традиціями більш віддалених теренів України та її загальними етнокультурними константами.

Особливо багаті такими спільностями традиційні комплекси календарної і родинної обрядовості. На основі відомостей з різних місць обстеження бачимо загальноукраїнську визначальність у різдвяно-новорічних звичаях і обрядах, у збереженні досі, особливо в селянських родинах підляшан, традиції

[1] Тут і далі користуюся записами особистого щоденника, який міститься в домашньому архіві.

проведення Святого вечора, меню його ритуальних страв, колядування і в самому колядковому репертуарі. У пам'яті місцевих старожилів зафіксувалися обриси багатої колись на цих теренах весняної обрядовості, веснянкових співів та ігор, купальської і жнивної звичаєвості.

У всьому цьому матеріалі домінуючими є ізоглоси різних спільностей з іншими регіонами України. Водночас звертають на себе увагу і прикметні місцеві особливості, позначені впливом історичної і культурно-господарської специфіки цього краю. Так, у колядному народному репертуарі посіли значне місце різдвяні християнсько-церковні пісні, поширені ще з часу існування тут Греко-Католицької Церкви, зокрема варіанти і версії коляд виданого уніатами 1790 р. в Почаєві «Богогласника»: «Нова радість стала», «Небо і земля нині торжествують», «Ой у Віфлеємі стала новина», «Дивная новина», «Предвечний родился пред лети», «Бог предвічний народился» та ін.

У текстах цих пісень виразно простежується генетична залежність від їхніх словесних і мелодичних архетипів в уніатських друках, близькість до галицьких і волинських народних адаптацій і водночас — ознаки локальних фольклоризаційних процесів: говіркового забарвлення, певних змістових нюансів, модифікацій і доповнень. Значна варіативність зафіксованих текстів засвідчує традиційну вкоріненість їхнього побутування. Як і в інших західноукраїнських регіонах, вони витіснили з різдвяного репертуару давні народні колядки. Зразки останніх навіть у пам'яті найстаріших жителів Північного Підляшшя — тепер уже велика рідкість. Приміром, лише кілька реліктових творів цього жанру представлено в недавно виданому збірнику пісень з Північного Підляшшя [13, с. 33—44]. Всі вони своїми змістовими мотивами, структурою і мелодикою корелюють з аналогами в інших регіонах України.

Традиція новорічного щедрування представлена тут т. зв. «гоготанням», а його репертуар — «гоготухами» («гоготуха», «готуха», «оготуха»). Походження цієї локальної назви не має достатнього пояснення. Ймовірно, що від повторюваного в ігровому виконанні цих співів виразу «го-го» («Го-го, коза, го-го, сіра»). Вживання цієї назви зафіксоване і в суміжному терені Південного Підляшшя та Західного Полісся. Але епіцентром її виникнення та побутування є, вочевидь, Північне Підляшшя (див.: [8, с. 43—48; 9, с. 26—27]).

Што вам даті?
Кішкі, ковбаскі.
На колочку кашкі
На новоє лєто.
Роді, Боже, жито,
Жито, пшеніцю,
Горох, чечевицю [13, с. 44]
(варіанти див.: [13, с. 45—49]).

Особливістю фольклорної традиції Підляшшя є різновид веснянок, званих «рогульками». У рубрикації збирачів і дослідників вони зазвичай подаються у сурядній номінації «Веснянки і рогульки» (див.: [11]; її ж записи у: [12, с. 370—375; 13, с. 51—80]). Це неточність, бо, властиво, «рогульки» («рогулейки», «гульки», «огульки») — це складова весняного обрядового циклу і його репертуару «веснянок». Рогульки вирізняються тим, що їхнє виконання традиційно регламентується в часі від Великодня до Провідної неділі (подібно, як і галицькі гаївки), а веснянки взагалі співаються впродовж усієї весни до приходу літа [10, с. 260].

Свого часу я вже мав нагоду зазначити, що рогульки — це не лише північно-підляське явище, але й має значно ширший традиційний ареал побутування, який переходить на Південне Підляшшя, сягне північної Холмщини і західної Волині. Тобто, корелює з ширшою ареальною традицією [3, с. 279—280]. Дані з Північного Підляшшя і збережені в пам'яті його корінних жителів включно до нашого часу відомості про співання рогульок переконують, що це архетипна зона їхнього родоводу і поширення.

У традиційній часовій регламентації пісенного репертуару після рогульок наступає період співу «зазулиних пісень» — коли кує зозуля аж доки вона не «подавиться ячмінним колоском» (коли заколоситься ячмінь). До цього розряду віднесені тут баладні пісні побутового змісту, а також ліричні жіночі. «Зазулиних пісень» співають жінки на вулиці, або там, де вибілюють полотно. І спів цей називають «зазулине» [6, с. 75—76].

Північне Підляшшя зарекомендувало себе як складова частина ареалу (Південне Підляшшя, західне і середнє Полісся) побутування т. зв. «*постових*» пісень, себто пісень, які виконуються впродовж великого (передвеликоднього) посту. У тра-

диції місцевих людей і до сьогодні збереглося дотримання цієї звичаєвої норми. Марія Мороз (1927 р. н.) у с. Рибали наголошувала, що в піст співають тільки постові пісні, інші — «байталашки» — «не гоже співати» [6, с. 33—34].

Певні особливості притаманні тутешнім юріївським звичаям. Нам розповідали, що колись пекли «коровай», з яким виходили вранці в день св. Юрія на поле і «качали» по житу — «на врожай». Подекуди також розкидали по полю шкаралупу з великодніх яєць і споживали рештки збереженого для цієї нагоди великоднього м'яса або спеціально виготовлену юріївську кишку («Юрову кішку») [6, с. 84, 106].

В обстежуваних селах фіксується добре збережена пам'ять обжинкового звичаю «перепелиці («перепела», «перепілки») — прибирання кущика нежатого збіжжя для перепелиці, який або залишали на полі, або зжинали і несли господареві як обжинковий подарунок. На північному Підляшші ще можна зібрати матеріал для реконструкції різних смислових нюансів семантики цього звичаю. В мотивах обжинкових пісень відлунює усвідомлення пограничного етнокультурного становища краю:

Серпики ізо Львова.
Женчики із Кракова [6, с. 79].

Зеленосвяткові звичаї і до тепер включають «маєння»(«маїти подвурки») осель зеленню, здебільшого березовими гілками. Інформатори згадували також і про місцеву традицію прикрашання в цей день коров вінками з березових віток [6, с. 54] — типологічний елемент юріївської або зеленосвятської звичаєвості і в українців Карпат та Прикарпаття [див.: 5, с. 38—43].

Спільність з загальноукраїнським етнокультурним масивом фіксується і на основі відомостей про традиційні на Північному Підляшші родильні та хрестинні звичаї та обряди. У даний час вони вже відійшли й інформатори з трудом згадують про ті чи ті їхні елементи. Ольга Кондратовіч, 1937 р. н., з с. Подбеля пригадала приспівку до звичаю обдарування породіллі («родилі») присутніми на хрестинному застіллі членами родини, який називається «співати города»:

Пилом, кльоном дороженька припала
Вже Манюля по родину послала [6, с. 56].

Повторюваними в цих піснях є слова:

Ой, чий то город ни городжений,
Ни городжений, ни тинований
(див.: [13, с. 99—106]).

У пам'яті цієї інформаторки збереглося чимало загальноукраїнських пісень («Повій, вітре, на Вкраїну», «Не щебечи, ч[с]оловейку», «Стоїть гора високая» та ін.), перейнятих, за її словами, від регента сільського хору з України Афанасія Присяжного, який з 30-х років минулого століття вчив тут церковного і світського співу. До речі, фактологічний штрих, який може пригодитися для майбутнього дослідника проблеми «Шляхи і засоби поширення української народної пісні».

Зі слів інформаторів випливає висновок, що Друга світова війна була тим рубежем, від якого фіксується швидкий занепад традиційного весілля на Підляшші, модифікації його звичаєвої моделі на міський лад. Цей процес найбільшою мірою торкнувся обрядової весільної пісенності, з якої в новочасному весіллі залишилися подекуди лише фрагменти. Останні із записів від місцевих старожилів своєю структурою, мелодикою і змістовими мотивами засвідчують тісну пов'язаність з загальноукраїнською народнообрядовою весільною поезією, зокрема з західноукраїнським її ладкальним типом.

Очевидними є і наявні в сучасних записах значні порушення словесно-текстового й мелодичного традиційного канону цього типу. Тому дослідник повинен бути вельми обережним в аналітичних підходах і висновках стосовно таких текстів. Тим більше різних імпровізаційних довільностей та явно чужорідних привнесень (останні примітні і в добірці весільних пісень названого збірника [13, с. 107—155]).

Усі інформатори констатують загальний занепад багатої колись у їхніх місцевостях традиційності, відмову від неї, батьківської мови, теперішніх дітей. Анна Томашук, 1925 р. н., зі с. Старий Корнін з сумом зазначає, що її діти і онуки вже балакають лише по-польськи, не знають і не хочуть співати своїх пісень і на Святвечір, Великдень лише пасивно спостерігають звичаї батьків, а самі практикувати їх не виявляють охоти. Цілковито заникла вишивка і те, що було з минулого — вказує ця ж інформаторка, — всі поховали в скрині, і не хочуть прикрашати ними своїх помешкань. Називає в селі лише одну жінку, в домі якої є «одна кімната у вишиванні» [6, с. 103—112].

Наші замітки і зауваги фіксують дуже похмуру етнокультурну ситуацію на Північному Підляшші. Тяглість традиційної культури його корінного населення нині простежується лише в деяких ділянках, зокрема на фольклорному й обрядово-звичаєвому рівнях. Особливо з часу Другої світової війни відбувається інтенсивне руйнування аборигенної української складової традиційної етнокультури цього етнографічного ареалу. Не стільки внаслідок природного процесу її нівеляції, скільки, головним чином, цілеспрямованого задіяння в цьому процесі політико-адміністративних і конфесійних чинників. На цій основі відбувається штучне відчуження молодших поколінь від рідної мови і перерив міжпоколінної ретрансляції традиційної народної культури.

* * *

Стосовно українських виселенців із західного українсько-польського етнічного пограниччя, які опинилися на поселеннях у північно-західній Польщі, то тут ситуація щодо збереження й регенерації українства хоч і інша, але далеко невтішна. Маючи значно більший від північних підляшан ресурс для збереження в польському оточенні своєї етнічної ідентичності, вони, як показує офіційна статистика, все-таки підлягають інтенсивній асиміляції, зокрема втрачають молодь. Намагання зацікавити її цінностями етнокультурної традиції батьків і дідів та заангажування до переймання й органічного практикування в їхній сфері, на жаль, здебільшого не йдуть далі замилування поверховим етнографізмом.

Отож, офіційно заданий курс на винародовлення українців у Польщі продовжується, хоч прямі політичні чинники впливу на цей процес тепер може й не задіяні такою мірою, як попередньо. Інерція дії і функційності етнокультурної традиції там і там виявляє ще певну силу, особливо в поєднаності з українською історичною пам'яттю й національно-патріотичною свідомістю, як, наприклад, в українських поселенців околиці Венґожева. Одначе ця іманентність помітно маліє в своїй силі і можливостях.

І ще такий штрих до загальної характеристики сучасної фольклорної традиції в обох досліджуваних ареалах. В усній прозі українців Венґожева домінують оповідання про події, які вони бачили, яких вони зазнали і які впритул торкнулися їхньої долі, переживань і настроїв: польсько-українського збройного протистояння в час і після Другої світової війни, напади польських боївок на українські села, організація самооборони, участь у формуваннях Української Повстанської Армії, нерівна боротьба, гіркі втрати, тюремні злигодні, насильне вигнання з рідної землі, депортація, національне виживання в умовах чужого і часто ворожого середовища тощо.

На Північному Підляшші більшість побутуючих прозових наративів походить з традиційного репертуару і має давню основу. Це головним чином топонімічні легенди і перекази, оповідання-бувальщини з прив'язкою до певних місцевих історичних і природних об'єктів та подій. Примітною є поширеність сюжетів, пов'язаних з чудотворними іконами, криницями і джерелами з цілющою водою, святими місцями, куди спрямовані масові паломництва і прощі.

Зокрема, ореолом сакральності оточена в народній оповідній традиції Північного Підляшшя гора поблизу села Грабарка, яка так і зветься «Свята гора». На горі розміщені православна церква і жіночий монастир, але особливе враження справляють тисячі хрестів, звідусюд принесені і поставлені тут паломниками — тими, які просять Божої ласки для себе і для своїх рідних, ізбавлення від хвороб і всяких інших житейських лих. Внизу біля гори є криничка і джерельце, воді з яких традиція надає цілющих властивостей. Тут і в довкіллі можна почути оповіді про чудесну поміч потребуючим.

У селі Старий Корнін розповідають про чудотворну ікону Богоматері, яка була в місцевій церкві і яку під час Першої світової війни вивезено вглиб Росії разом з евакуйованими жителями, яку згодом не повернули. У церкві звертають на себе увагу залізні кайдани, прибиті до фронтону хорів. З цим предметом пов'язаний широко розповсюджений сюжет. Чоловіка, засудженого до каторги, вели в колоні дорогою попри церкву. Він попросив дозволу помолитися перед іконою Божої Матері. Йому дозволили. І ось з дивом побачили, що під час молитви з каторжанина спали кайдани. Його звільнили, оскільки такою була воля Богоматері. А кайдани залишилися в церкві на пам'ять про цю чудесну подію.

У підсумку цих заміток слід зазначити, що українська складова досліджуваних багатовікових взаємозв'язків західного і північно-західного етнокультурних погранич і перехресть посилено звужу-

ється і нівелюється. Найбільш руйнівного удару завдало їй двадцяте століття.

Пропоную читачеві тексти з моїх магнітофонних записів етнографічних і фольклорних матеріалів у розшифруванні перед десятьма роками тодішнього лаборанта відділу фольклористики Інституту народознавства НАН України, тепер завідувача Проблемної науково-дослідної лабораторії музичної етнології Львівської національної музичної академії ім. М.В. Лисенка, кандидата мистецтвознавства Василя Коваля. Наводжу ці матеріали зі своїми поясненнями і потрібними коментарями.

Маючи на увазі наукову доцільність пропонованої публікації, прозові тексти подаю в автентичному виразі зі збереженням говіркових особливостей мови респондентів. Деякі виправлення вношу лише в тих моментах, які вимагають увиразнення змісту і логіки наративу, уточнень синтаксису.

Матеріали згруповую за хронологічною послідовністю обох експедицій: в околицях Венґожева — з 21 по 29 серпня 1998 р. і на Північному Підляшші — з 16 по 24 липня 1999 р.

Оповідання з категорії т. зв. «усних історій» про події в Закерзонні під час Другої світової війни і в перші роки після неї записані від активних учасників цих подій.

Степан Назаровець, 1922 р. н., українець з с. Журовці колишнього Рава-Руського повіту. Після Другої світової війни село опинилося в межах Польщі і в ході акції «Вісла» 1947 р. усі його мешканці були депортовані. Тепер С. Назаровець — мешканець Венґожева, розповідає про організацію самооборони в рідному селі від нападів поляків із сусідніх сіл, які здійснювалися під час війни з участю місцевої поліції і при потуранні тодішньої німецької адміністрації, та про перебіг акції насильного виселення українців:

У Журовцях в 1943 році на наше село нападали поляки, бо колишні сусідні села були вже польські. Обставили-сьмо варту довкола села, бо фольдольчери[2] і такі поляки (банди) нападали, рабували — тре було пильнувати. Так ми обставили село довкола, дали знати всім, де хто має стояти. І в тим часі над'їхав оден фольдольчер на кони верхом, без село переїхав. І з нашої оборони один стрілив на него. І той втік. То ми казали, жи вже буде тепер щось гіршого, як він втік. А ми дали знати на сусідні села до кущів самооборони, жиби на поміч прийшли до нас. Зараз з сусідного села недалечко — п'ять кільометрів, — двох прибігло на поміч. Ми ше учікували з других сіл більше. Та й ми далі тримаємо варти. То і той оден, що прийшов до помочи з другого села, і оден з нашого села коло церкви стояли, чекали на ту поміч, хто ще мав прийти більше. Так же іде гурма войска в чорних мундирах. Ті собі думали, що то іде вже поміч з другого села. І близько підходять до них і крикнули: «Ręcy do góry». І ті мали навіть і ґранати в руках. Наші піднесли руки, бо вже не було як ані втікати, ані боронитися. Так їх забрали, навернулисі і пішли, бо самохід лишили за два кільометри — а піхотою йшли. Так, що ми ще їх перебігали боком, зак' ми сі всі довідали, же зійшлисьмо зі станиці каждий, хтіли ще перебігти, відібрати — не дали ради, бо вже були перейшли, сіли і поїхали з забраними людьми ними і завезли до Замосця. В Замосцю так їх мордували, а в кінці псами розірвали. Так пізніше було в афішах, гей би щось з ними сі стало. Так то було.

То були фольдольчери, поляки, і вни спільно працювали з німцями... Тих наших так уже тоді змордували і так вже били, що вни вже ледве живі були. Тоді псів пустили на них, так що їх розірвали, пси, надобре...

Так що то ми варту тримали, бо щодень, а як ньи, то щодругий день, нападали поляки: військові фольдольчери з німцями, а ньи, то і цивільні банди правдиві. Виробляли все, що попало. То молоді мужчини втікали, а жінки — де будут втікали. То не втікали. Ну і то всьо вни рабували. То навіть гуси і качки шукали, бо і то на них стріляли і забирали. Так що одного разу стоїмо ми на стійці, бо щодень оборону довкола села трималисьмо. Іде одна жінка. Ми її затримали і питаєм: «Звідки?». Вона каже: «З Угнова». Ми попольску говорили, бо ми вже під самим польським селом стояли: якраз границя — польське село і наше. То ми й по-польску. Вна каже, же она є з Угнева, а ходила до Белзця, бо там є її син в Белз-

[2] Фольдольчери — від нім. Volksdeutsch — людина німецької народності, в даному разі — розмовне від Volksdeutscher — поляки, які записалися німцями і співробітничали з німцями.

ци комендантом поліції: вона воглінула сина, і син її дав дві торби дарунку. Та ми питаємо: «Шо ти ту маш? Покажи!» Вна показує, а там дві торби було хусток нових з наших жінок з українських сіл. Так що ми маєм з ними робити: з тими хустками і з тею жінкою..? Та й то забрали, її вирок дали, і так сі скінчило, бо інакшої ради не було.

Знов пізніше ще таке було, як в 46-му році вивозили на Вкраїну. Так і мою родину також вивезли. Ше-м вночи я прийшов, бо ше-м одного дньи ввечір був з ними. (Без два дни вивозили). Бо то б не дали раду — всіх відразу. На другий день я ввечір приходжу — вже нікого нема. Мої не забрали були ще збіжі; то було зимовою порою. Збіжі ще було немолочене, ще були снопи, ще були сіна, конюшини в стодолі. І вже кірата[3] *не було. Штанґлі були ще, а кірат вже був забраний. Вже вкрали. Січкарні вже була викінена зі стодоли, вже стояла на городі. Машина-молочарні також вже була викігнена зі стодоли. А же то ніч вже захопила, та й вже не мали коли забрати, бо що іншого брали: брали і конюшину, брали і снопи, і сіно, — і возили. Так я то забрав там до одного знайомого, же він сі залишив, бо такий був мішаний*[4] *(ту машину і ту січкарню). Ну і ще подивився... — таких ще снопів в стодолі: був ще овес, ячмінь, пшениці, жито, ще конюшини було дуже, — бо не забрали мої родичі то. А ту поляки фірами, як трин*[5]*, цілий день приїздили, і то всьо забирали, возили. Ну і я не міг того знести. Так я кликнув хлопців: пішли ми в поле, бо тудейка вони їздили. Туда не було лісу в тім керунку, куда вони їхали, но польи було аж від нашого села аж до польського села. Так що ми в поли засіли, а то сніг був ше; то в марті було. Та й лежимо, та й вже ми пішли надрано, ну а вже рано — вже їдут. Розвидньилосі. Вже їдут. А їх поодинці не їхали. Їхали кільканайціть фір разом. От приїхали, наладували снопів, конюшини, сіна, що могли, та й знову вже їдут, додому везут то. А ми лежимо, вже померзли. В снігу треба лижьити було. Так що вже доїжджьиют. Ми повискакували (але то чисте поле є) та й їх затримали. Зрівідували їх — нічо не мали. Тогди ми кажемо: «Хцете жити, то йдіт собі додому». І ми їх пустили. Вни пішли. Кавалок відішли. Ми взьили позапалювали ті вози з тими снопами, з тими кіньми, зи всім, і сами хода — давай втікати. Ну і ми повтікали до ліса, а то так горіло. А далі не знаєм чи вни сі повертали, гасили, чи шо, бо ми вже не мали чісу сі дивити; втікали-сьмо що моглисьмо до ліса. І повтікали. То розмаїто було.*

Одного разу знов стоїмо на стійці — їде три фіри. А там був (за границів польсько-українськов — наше село, а то — польське) млин, але польський. Везли три фіри до млина збіжі. А ми їх затримали, зривідували, а мали пістолі при собі. Ми забрали. Але їм вже (бо то вже було близько до млина) нічо-сьмо не робили. Бронь[6] *забрали-сьмо від них, і вни собі поїхали.*

Розмаїті цуда сі творили. І то без перерви то було. Було так за німців, пізніше — за руских. Облави і облави, і облави. Без перерви треба було осторожному бути і втікати.

Ще розкажу про сусідне село Вербиці. Той зрадник, що з нашого села був, там все знав, бо він був і старшиною, був чотовим. Так він запровадив військо польське до того села Вербиці. Так що там кижко було, там сі боронили троху, далі їм амуніції бракло. Та й не було місці з криївок повилазити і втікнути. То і сами палили село, жеби в димови якось втікати. То кілька втікло. То розказували про ту подію. А пізніше вже село всьо згоріло, людей вибили, а дітей малих покидали в студню поляки. Так що одну студню закидали самими дітьми. Двайціть семеро дітей в студни затопили. А мужчин, що яке старше і дуже, і жінок, і дівчат — то всьо виарештували і до Явожна забрали. А мужчини, молодші ті, що зістали, — побиті. І тоді тих жінок і ще таких старців, то всіх взяли і вивезли, і є ту на Заході.

Ще в 46-му року, як вивозили на Україну, провід[7] *сказав: «Треба якось боронити, не пустити людей щоби вивозили». Та й обставили довкола стацию. То довідалися, де ті командири*[8] *цілі кватирували. Там бій зробили з ними. Троха зістало і побитих. Але і з цивільних — також пошкодже-*

[3] Kierat — кінний привод, пристрій для обмолоту зерна.

[4] Змішана польсько-українська родина.

[5] Від польськ. tren — обоз, шлейф.

[6] Від польського broń — зброя.

[7] Йдеться про керівництво українського підпілля в Закерзонні.

[8] Виконавці депортаційної акції.

ні були. Але не на тільо; більше війська було. Так що і то нічо не помогло. І станцию спалили, і їх розгромили, і нічо не дало ради. Таки повивозили всіх і що хтіли, то зробили. Таке було.

То було в 44-му році. Оден уповідав: там за Любичею Гребениго недалеко[9] *облаву робили поляки і рускі — НКВД (разом, спільно). Так що налапали цивільних чоловіків: і старших, і молодших, розмаїтих. І завезли за село, і всіх поставили і постріляли. Так же оден уповідав мі, же лишився живий сам оден. Як зачьили стріляти, так він відразу з берега полетів, впав, яко забитий. Каже, же лежьив на забитих, і на нім знов забиті лежьили: на копиці так. І лежьив дві доби, бо не знав, чи вже відійшли, чи ще є. Ніхто не дав знати. дві доби лежьив. Слухаєт — тихо, нема вже стрілів. То вони ще троха облаву робили, пошукали та й відийшли далі. Але той не знав та й лежьив. Але чує — тихо; та й підвівсі, подивився, та й встав і пішов додому. Тоді було понад сімдисіть чоловік, і всі були побиті. А він один, що живий лишивсі. То розказував про ту подію. Розмаїті цуда сі творили.*

Ще було таке одно, як нас вже вивозили в 47-му році на Захід. В лісі, до стациї як їхалисмо, нас затримали і всіх перевірували. Мали на списку — Марія Біда. Та вчепили мою сестру, бо вона Марія, але Назарович, ни Біда. І кажут, жи то вона. Я кажу: «Як Марія то є? Біда маєте на списку, а ни Назарович, а вона є Назарович». А все одно: «Але Марія». Я тоді кажу, що я є поляк, бо щойно приїхав-їм з Німеччини, з роботи, маю документи. Показую їм документи: «Не вірите, не хцете, то звірите, то я йду до довудци[10]*. Так що я сі пустив іти вже до довудци їх, і ті від мене відійшли і від сестри відчепилисі. Я сі вернув. Але я сам сі бояв, але вже їнакшого вейці*[11] *не було. Їден ратунок був такий. Мені так вдалосі. Пізніше вже рушили-сьмо там. Оден знайомий їхав. Він дуже не мав такого тігару, скоро їхав і каже: «Сідай». І вона, сестра, сіла на його фіру. Він її там десь закрив, завезли на стацию*[12]*. І вона там близько стациї мала знайомих, побігла відразу і там сиділа. А я знав, де вона буде, бо ми сі умовили. І вже як ми від'їздили, вже потяг мав відходити (всьо позаладовували), а моя жінка побігла по ню і закликала. Так вже вна прибігла і вдалосі її пережити.*

Ще розкажу як була облава. Там дали знати, же обступают вже село. То вже було вечером. Так я прибіг до одного знаного. Кажу: «Може маєш деяку криївку, скрон?». «Та маю, але но для себе одного». А ще в тим часі його шваґер прибіг також. І вже нас є втрох, а він має для себе одного. Ну але каже: «Може якось пересидимо всі три, може сі помістим». А він зимовою порою (бо то було взимі) возив там гної, кажду фіру скидав особно. Так і він каже: «Треба накласти на сани гною, і завезем, і ми там повлазим, але ж хтось муси скинути і назад забрати коньи». Так я кликнув свою сестру, же би вна йшла з нами. Ми наклали на сани гною. Всі три заїхали на то поле, повлазили до тої криївки. Сестра скинула той гній на то віко, на ту криївку, нас накрила і поїхала з конем додому. На ту ніч ми повлазили: єден на другім, тісно повітрі нема, — бо то така була провізорична ямка викопана. Душилися — нема ратунку. Годі піднести, бо є на вікові гній скинений. Але якось зачьили-сьмо розбирати ту криївку, якогось друка витігнули, зачьили без то віко пробивати, і пробилися без то віко і без ту копицю. І вже повітрі нам трошка було, вже можна було жити. Ну і без ніч сиділи-сьмо, лежьили так єден на другім. А завія була така: снігом дуло, як ну. Я сказав сестрі: як вже облава перейде, жеби дала нам знати і нас розікрила, жеб ми повилазили. Ну і рано була вже облава, бо без ніч то вни обступили село і стояли так, а рано вже йшли. Кого злапали, то злапали, а ньи — то пішли. Так же нікого не було, сестра приходит нас випускати. Не могла знайти, бо ті копиці всі снігом задуто. І так ходила — кричьила. Но нарешті ми вчули крик, але думали собі, же може ще та облава, же войско ходи по поле. Ну але пізналисьмо, же то вна сама та й ми зачьили кричьити, вбзиватися, і она нас почула і прийшла: нас розікрила і ми повилазили. І так ми сі вратували. Ми б були сі подушили. Якби нас були не побили, то були б сі подушили, би-сьмо були собі повітрі не знайшли. Розмаїто бувало.

[9] Села поблизу Журавців.

[10] З польськ. «dowódca» — начальник.

[11] Виходу.

[12] Залізнична станція.

Знов такі були часи: облави. То по соломах, по стодолах сиділи. То також, як облави, так шукали в тих соломах, по стодолах. А ньи, то з автомата посіяли по соломах, а ньи, то підпалили стодолу. А там і під стодолою були краївки — сиділи люди. Ну то вже як стодола горіла, то вже і в ті криївці диму повно було. То не оден вже плакав, оден там сі молив, другий співав; то вже також по життю. То також співали:

Дим нам очі виїдає,
Житя наше ся кінчає.
Дивітсі, хлопці, що зробили:
Вже стодолу підпалили.
Дим нам очі виїдає,
житя наше ся кінчає.
Розмаїто бувало, часи такі.

Р. К. — Пане Степане, коли відбувалисяці облави і в який час?

С. Н. — Перші робили від (бо німці ще також робили облави) 43-го, 4, 5, 6, 7-го років. Але і ще робили.

Р. К. — До виселення, так?

С. Н. — Так. І ще, бо ще сі лишили такі розбитки, то і ще робили.

Тепер ще розкажу про свою родину. Моя родина була з богатої, добре сі мала. Була свідома, культурна, господарна. Як вивозили їх в 46-му році на Україну, то вони ладували на свою фірманку своє добро. А поляки цивільні з польських сіл наїхали і ладували на свої фіри наше майно. Та й тато каже: «Та зачекайте, нех' я від'їду, тогди будете брали, та я і так всего не заберу». «Ти що, — казали, — тобі сі не подоба?» Та й вхопив друка поляк, та й тата так бив, же тато аж впав — ледве якось відратували. То було в марті, як вивозили. Заїхали там на Україну в Тернопільське. І в червни, п'їтнайцітого червні, тато помер, бо всьо мав повідбивано. І що, я маю воко добре мати для поляків!? Не можу того знести! Рабували, вивозили, бо всьо позіставльили: соломи, збіжья. То польські фірмани приїздили, ладували і всьо вивозили. Дерева вирізували і всьо вивозили, бо нікого не було. Вивезли. А ті, що сі лишили, то так в лісі були. І нікого в селі не було. Що хтіли, то робили.

Одного разу, як цілий трин[13] їхав наладований майном, снопами, конюшиною, сіном. Їхали вже додому з нашого села наладовано, то взьили-сьмо також засіли. Їх затримали, їх нагнали: «Додому йдіть!». А ми попідпалювали ті фіри з тим майном нашим та й сами повтікали. Не знаю, що сі стало: чи погасили, чи погоріло то? Бо ми не мали вже чісу. Вже-сьмо втікали до ліса, бо то було в чистім полі. Далеко від села від польського було і далеко від нашого.

[13] З польськ. «tren» — обоз.

Розмова із паном Іваном Вальницьким, колишнім учасником визвольного руху, 1921 р. н. Після війни був ув'язнений і суджений поляками. Запис у с. Бані Мазурські поблизу Венґожево 27 серпня 1998 р.:

Р. К. — Пане Іване, у Вас була сім'я, так? Скільки дітей?

І. В. — Одну дочку мав.

Р. К. — І як ви виховували її, в якому дусі?

І. В. — Дочка від першої кляси учащала до української школи, бо в Банях Мазурських була українська школа від першої кляси і до осьмої кляси. А від осьмої пішла до Лігниці до української середньої школи. Скінчивши українську середню школу, дочка без екзаміну мала вступ на українську і російську філологію у Варшаві. І вона кінчила українську і російську філологію. Тепер працює яко научителька. Але же брак дітей в українській школі (люди не посилають дітей), то вна тепер мусить доробляти ще польоністику. Ще один факультет мусит кінчати. І тепер має вже рік за собою, а ще — один рік. То два роки триває. І вона тепер кінчає польоністику. То єсть тілько з огляду на то, шо люди дітей не посилают до української школи. Вона вчить, але то є тилько додаткове вчення української мови. Має тринайціть учнів тілько додатково.

Розповідь пана Вальницького, колишнього учасника української національно-визвольної боротьби (псевдо «Війт»), про те, як була виявлена і захоплена польськими енкаведистами повстанська криївка, в якій перебував і загинув крайовий провідник ОУН на Закерзонні «Стяг» (Ярослав Старух, 1910—1947):

Ми були би не знали, хто видав криївку, і як то сталося. Але, бувши у в'язници, до моєї камери попав польський офіцер, котрий повнив службу при тій криївці, коли її виявили. Видали криївку два розвідчики командира «Шума». Вони видали і криївку «Шума». І там було (не знаю, точно

вже не скажу) більше як дванайціть стрільців. Трьох чи чотирьох було загазовано газом троючим, а інші також загинули. «Шум» застрілившьи. І той сам, шо видав «Шума», то був розвідчик у «Шума». «Шум» його мав за такого свойого підпільника. Його і ще одного він вислав до одного села по нафту, щоб вони в криївці мали чим сьвітити, бо там їм забракло. Вони зголосилисі до війська польського. І той сам розвідчик, що бачив «Стяга» в одному місці, там де була ця криївка. Він признався «Шумові» колись, же: «Я, — каже, — знаєте що, командир, я бачив «Стяга». А як бачив «Стяга», бо то партизан, то вже знав, же там десь недалеко криївка мусить бути. То «Шум» єму відказав (так як я розмовляв зи «Шумом» сам), каже: «Замкни собі, чоловіче, морду,— як то кажуть, — бо тя зараз ліквідую. Забудь, що ти там бачив». І він пізніше використав той момент: для поляків подав, же в цім місці (бо то ліс був невеликий) коло монастир'я (там було кільканайціть гектарів тільки) мусить бути та криївка. Поляки обгородили дротом то місце досить широко і позавішували пушки по консервах, жеби то дзвонити, і обставили обставою. Шукали через кілька днів, а може тиждень навіть. Може тиждень, бо там по даті можна взнати, коли впав «Шум», а коли «Стяг». І вони чекали, розуміесі, шо вони вийдуть. Вночі виходили, пробивалися з тої «Стяга» криївки, але всі влізли на війско і цофнулисі до криївки. Так, же сі били, же війско ни могло їх ніяк взяти. Шо то тривало довший час, то «Стяг» не міг сі орієнтувати шо то є. Вони пробували в день вийти, зобачити шо то є, шо вни кожної ночи налізут, розуміесі, як військо. Же то щось не в порядку є. Так то розказував той поручнік, котрий він пізніше був в тюрму попав. Але же я з ним дуже коротко був, бо тилько 48 годин бувим з ним. І вони громадили ліс граблями, шукали виходу. Ніде не могли віднайти. Аж, знаєте, вдень переходив хтось з поляків. І він побачив, що порушивсі яливець, зараз зголосив військови. Війско обступило то місце, витягли той яливець. Якраз був вхід, розуміесьи, до криївки. Вони знали, чия то криївка і же там є краєвий провідник. Так вони просили, щоб він ся ни стріляв, розуміесьи. І які версії є, чи той поручник добре говорив, то я не знаю, бо в одній версії троха по-іншому є. І вони, той поручник каже, що там зараз просили поляки, шоби він сі не стріляв, же приїде міністер оборони Радкевич з ним на переговори. Так же той прилетів літаком (тим кукурузником руским) і розмовльив зи «Стягом». Сказав, жеби «Стяг» ся здав, то він дарує для УПА амнестию. То «Стяг» йому тилько кілька слів сказав. Каже: «Ти, дураку, не шукай, — каже, — ни давай нікому амнестиї, бо ти є в руских руках, шо ти сам амнестиї будеш просити. «Стяг» сам вернув до криївки, бо, каже, так по груди його було видно. А я мусив повірити полякови, бо я знав «Стяга» особисто. То він, як описував, ну то точність, розуміесьи, було. Тилько я не признававсі в тюрмі, же я єго знав, бо то не знати, хто ким є. Но і вин, розуміесьи, так як він розказує (каже той поляк), ті ся цофнули, з криївки показався дим. То вже знали, же підпалив, розуміесьи. І тоді почули два стріли. І так, як той поляк сказав, то були з охорони — тиї стрілялися, а «Стяг» випив півтора фляшчини отрути: одну цілу. а другу половину випив. І, каже той поляк, ми скоро розкопували, шоби загасити архівум, шоби взяти, бо там великий архівум був. Він казав: «Два самоходи набрали архіву українського. Вни загасили то і той архівум забрали, каже, до Ряшева, — так як він розказував. То є всьо з його розказу. І він розказав: хто видав, хто то був. І ми тилько в тюрмі сі довідали, бо булисьмо не знали в який спосіб загинув головний провідник. На тім то сьи скінчило. Де той поручник, його прізвище, я його прізвище не знаю, не знаю його, де він знаходиться. Чоловік не інтересувався тим. Ми були на такім покаранню, були в тюрмі. А друге, я не хотів сьи признавати так дуже, же я так далеко знав аж там провід чи ще щось. То я казав: «Я там не знаю того, — кажу, — я там з провідниками не мав до діла», — і т. д. Але «Стяга» я знав і кілька разів бачив, розуміесьи і т. д. Ну то що знав-їм, я описав. Там був архів. «Стяга» батько був послом в австрійськім соймі, розуміесьи. То вихована родина вся була, а він був сам правник.

Р. К. — Тепер знають його прізвище, так?

І. В. — Так. «Стяг» то є Старух Ярослав. То його правдиве прізвище — Старух Ярослав.

«Шума» троє братів згинуло за німців. Оден був районовий, оден — СБ, а «Шум» — сотенний. То всі вони були односельчани. Я добре знав єго діяльність. Ми разом вступили до партизанки, раз. Другий раз, нас руска партизанка зловила обох в сорок четвертім році на Великодну п'ятницю. Але ми сі якось вирвали з тої біди.

1. Акція «Вісла». Документи / впоряд. і ред. С. Місила. — Львів ; Нью-Йорк, 1997.
2. *Дяченко В.Д.* Антропологічний склад українського народу / В.Д. Дяченко. — К., 1965.
3. *Кирчів Р.* Вивчення фольклору Холмщини і Підляшшя / Роман Кирчів // Кирчів Р. Із фольклорних регіонів України. Нариси й статті. — Львів : Інститут народознавства НАН України, 2002.
4. *Кирчів Р.* Підляський «триптих» Юрія Гаврилюка / Р. Кирчів // Над Бугом і Нарвою. — 2000. — № 4.
5. *Кирчів Р.* Релікти юріївської обрядовості в українських Карпатах / Р. Кирчів // Народна творчість та етнографія. — 1985. — № 2.
6. *Кирчів Р.* Щоденник наукової експедиції на Північне Підляшшя у 1999 (рукопис) / Р. Кирчів // Домашній архів Р. Кирчіва.
7. *Лесів М.* Українські говірки в Польщі / М. Лесів. — Варшава, 1997.
8. *Мацієвський І.* До явищ традиційного музичного театру на Підляшші: Гоготуха / І. Мацієвський // Музика та дія в традиційному фольклорі. — Львів, 2001.
9. *Мацієвський І.* Обрядова інструментальна музика різдвяного періоду на Білосточчині / І. Мацієвський // Над Бугом і Нарвою. — 2000. — № 6 (52).
10. *Рижик Є.* Календарні обряди українців Холмщини і Підляшшя / Є. Рижик // Холмщина і Підляшшя. Історико-етнографічне дослідження. — К. : Родовід, 1994.
11. *Рижик Є.* Рогульки Підляшшя / Є. Рижик. — Рівне, 1994.
12. Холмщина і Підляшшя. Історично-етнографічне дослідження. — К. : Родовід, 1994.
13. Традиційні пісні українців Північного Підляшшя. За матеріалами експедицій 1999—2001 років Лариси Лукашенко та Галини Похилевич. — Львів : Камула, 2006.

Roman Kyrchiv

FIELD NOTES AND MATERIALS FROM THE CROSSROADS OF ETHNICAL CULTURES

In the article have been presented some ethnological notes and texts (ethnographical as well as folkloristic ones), fixed during the two short-term research travels of 1988—1999 in surroundings of Węgorzewo and Bielsk Podlaski towns (Poland). First of localities is worth of notion because of certain concentration of resident Ukrainians settled there in the course of deportation out of their native lands in result of notorious Wisła action at 1947. In the second site of interest for us was the state of Ukrainians' ethno-cultural identity kept along the territories of Northern Podlachia, i.e. a part of so-called Transcurzonia, that had not suffered the mentioned deportation.

Keywords: cultural identity, concentrated dwelling, deportation, assimilation, ethnical self-consciousness, community life.

Роман Кырчив

ПОЛЕВЫЕ ЗАМЕТКИ И МАТЕРИАЛЫ С ЭТНОКУЛЬТУРНЫХ ПЕРЕКРЕСТКОВ

В статье представлены народоведческие наблюдения и тексты (этнографические и фольклорные), зафиксированные во время двух кратковременных исследовательских поездок в 1998 та 1999 гг. в окрестности городов Венгожево и Бельск Подляски (Республика Польша). Первая местность характерна сосредоточением проживания украинцев, которые были депортированы с их родных земель вследствие пресловутой акции «Висла» в 1947 г. В другой местности нас интересовало состояние сохранности этнокультурной идентичности украинцев на территории Северного Подляшья, то-есть той части так называемого Закерзонья, которой не коснулась упомянутая депортация.

Ключевые слова: культурная идентичность, сосредоточенное проживание, депортация, ассимиляция, этническое самосознание, общественная жизнь.



Оксана ГОДОВАНСЬКА

НОВІТНЯ УКРАЇНСЬКА ДІАСПОРА В КОРОЛІВСТВІ ІСПАНІЯ

У статті йдеться про формування української діаспори в Іспанії, яке розпочалося після завершення Другої світової війни. З 90-х рр. XX ст. до Іспанії почали прибувати трудові мігранти з України. В Королівстві Іспанія функціонує шістнадцять громадських організацій наших співвітчизників і «Федерація українських асоціацій Іспанії» (ФАІ), що об'єднує дев'ять українських товариств. Новітня українська діаспора Іспанії — структурований та функціональний організм, що поступово гармонійно долучається до світової української діаспорної спільноти.

Ключові слова: новітня діаспора, Іспанія, трудові мігранти, Україна.

Дослідження новітньої української діаспори, яка сформувалася на основі трудових мігрантів четвертої хвилі в Іспанії, перебуває на початковій стадії, оскільки процес організації діаспорної спільноти в хронологічному вимірі є «молодим» явищем і структурування її триває. Бібліографія на цю тему налічує одиниці праць [6].

В Україні працює кілька наукових інституцій, які зосереджені на вивченні української діаспори в світі[1]. Їхні опубліковані праці мають серйозний аналітичний характер.

На нинішньому етапі актуальною є потреба дослідити зовнішні трудові міграції з огляду їх переростання в українські діаспорні громади, особливо в тих країнах, в яких не було, або були малочисельні згромадження українців. Насамперед мова йде про Королівство Іспанія.

Наявність джерел дає змогу дослідникам якісно аналізувати новітні процеси діаспорного життя українців. Авторські польові етнографічні записи та матеріали, зібрані дослідниками етносоціального сектору Інституту народознавства НАН України, опубліковані статистично-демографічні відомості, інформація на офіційних сайтах Посольства України в Королівстві Іспанія та Князівстві Андорра та Асоціації «Українська громада Іспанії за права, честь та гідність українців» [9] є базою для вивчення формування діаспори українців в Іспанії та аналізу моделі діаспорного життя на початку XXI ст.

Метою статті є дослідити українську громаду в Іспанії з точки зору структуралізації діаспорного життя та з'ясувати основи формування, функції та першочергові завдання новітньої діаспори.

Формування української діаспори в Іспанії фактично розпочалося після завершення Другої світової війни. Перша група українців прибула до Іспанії наприкінці 1946 р. з табору переміщених осіб в Ріміні (Італія). Це були молоді люди студентського віку, які завдяки допомозі Ватикану та Червоного Хреста одержали від іспанського уряду згоду на продовження свого навчання в Іспанії. В лютому 1947 р. прибула друга група. Чисельність студентської громади була невелика, близько 25 осіб. Разом вони заснували «Українську студентську

[1] Міжнародний інститут освіти, культури та зв'язків із діаспорою Національного університету «Львівська політехніка» ; Інститут народознавства НАН України; Інститут дослідження української діаспори Національного університету «Острозька академія».

громаду в Іспанії» (за іншою версією українське товариство мало назву «Обнова»). Поряд із студентами в Мадриді перебувало також кілька українських родин, які прибули сюди 1948—1951 рр. Вони тісно співпрацювали зі студентською громадою. Від початку заснування «Української студентської громади в Іспанії» її очолював Юрій Карманін[2]. Рівночасно він був речником уряду Української Народної Республіки в екзилі перед іспанськими державними органами. В 1951 р. Юрій Карманін переїздить до Канади.

«Українська студентська громада в Іспанії» проіснувала майже 20 років, найбільш активними і успішними з яких були перші шість-сім років. Згодом чисельність громади поступово зменшилася, головним чином через виїзд її членів до США та Канади. Для вирішення всіх організаційних питань, пов'язаних із навчанням і проживанням українських та інших студентів — вихідців з країн Східної Європи іспанська сторона створила «Католицьку організацію університетської допомоги». В часи своєї активної діяльності «Українська студентська громада в Іспанії» (1947—1960 рр.) мала в своєму складі хор та з допомогою ОУН організувала на Національному радіо Іспанії українське мовлення, яке транслювалося й на Україну. В квітні 1951 р. створили український відділ, який очолив Дмитро Штикало[3].

Перша українська радіопередача в Іспанії відбулася 20 квітня 1951 р. і спочатку виходили в ефір тричі на тиждень по 15 хв. З часом мовлення перевели на щоденну основу по 45 хв. 1952—1963 рр. українську редакцію іспанського радіо очолював Д. Бучинський[4], а 1963—1973 рр. — Володимир Пастущук. 1973 р. українське мовлення було припинене. Важливим моментом у житті українців в Іспанії був візит 1970 р. Кардинала Йосипа Сліпого до Мадрида, де його приймав керівник країни Франциско Франко та мадридський архієпископ. Головна мета візиту полягала в зміцненні зв'язків з українцями діаспори, пожвавленні церковно-релігійного життя вірних УГКЦ.

Після проголошення незалежності Української держави до Іспанії, як і в інші європейські країни, почали прибувати українські трудові мігранти. Офіційна іспанська статистика свідчить, що станом на 31 грудня 2008 р. чисельність українських мігрантів в Іспанії становила понад 67,2 тис. осіб, які мали легальний статус, та понад 75 тис. з реєстрацією за місцем проживання. За даними ж Посольства України в Королівстві Іспанія проживає близько 100 тис. українських громадян[5] [13]. Експертні оцінки, отримані в результаті комплексного дослідження, здійсненого Міжнародним Благодійним Фондом «Карітас України» в співпраці з сектором етносоціальних досліджень Інституту народознавства НАН України, вказують, що українців в Іспанії понад 200 тис. осіб [3, с. 42]. Переважна більшість трудових мігрантів (70 %) в Іспанії, як і в Італії чи Португалії, походить із західних областей (Львівська, Тернопільська, Івано-Франківська, Хмельницька, Рівненська, Волинська). Решта 30% припадають на центральні та південно-східні області України.

На території Іспанії чисельніше українці представлені в східній (Каталонія), південній провінціях (Ан-

---

[2] Справжнє прізвище Роман Олександр Лисий — Голова Сенату ОУН (помер 26 вересня 2011 р.). Наприкінці 1942 р. Роман Лисий і Андрій Луців отримали доручення від Крайового Проводу ОУН за допомогою підпільних зв'язків добратися до Португалії і там встановити контакт з офіційним представництвом британського уряду. Головною метою місії було представити правдивий стан справ в окупованій німцями Україні. Роман Лисий як Юрій Карманін, Андрій Луців як Антін Драґан (майбутній редактор часопису «Свобода» в США) перебравшись через Німеччину, Францію, на початку березня 1943 р. перейшли кордон Іспанії, де їх відразу було затримано. Згодом емісари ОУН були інтерновані у таборі нелегалів біля Мадрида та перебували там до кінця війни в Європі. Після звільнення Юрій Карманін проживав у Мадриді та працював викладачем польської і німецької мов в Інституті іноземних мов.

[3] Журналіст — співредактор підпільних видань і редактор радіопрограм ОУН—УПА в Карпатах «Самостійна Україна», після війни співредактор газети ОУН «Українець — Час» (Париж), «Визвольний шлях» (Лондон) та «Український самостійник» і «Шлях перемоги» (Мюнхен). Помер 1963 р. у Мюнхені.

[4] Літературознавець, перекладач, з 1948 р. проживав в Іспанії, працював у Центрі орієнтальних студій. Помер у листопаді 1963 р. і похований у Мадриді.

[5] Ратич Лариса — секретар Асоціації «Українська громада в Іспанії»: «Я відчуваю, що в Іспанії кожна людина — це цінність, і наші люди також відчувають це у ставленні до себе» [Електронний ресурс] / Інтерв'ю місяця — березень 2007 р.

далусія, Кастілья-ла-Манча) та центральній частині (місто та провінція Мадрид). Основним місцем проживання українців є такі міста як Мадрид, Барселона, Валенсія, Альбасете, Аліканте, Торев'єха, Мурсія та інші.

На сучасному ринку праці розподіл українських заробітчан приблизно такий:

• 45 % — у сільському господарстві та на виробництві (збір цитрусових, винограду, овочів, фруктів, оливкових культур, їх переробка, промислове виробництво);

• 30 % — на будівництві (будинки, дороги тощо);

• 15 % — в іспанських сім'ях (домашні працівники, догляд за хворими та літніми людьми);

• 10 % — у сфері обслуговування (готелі, кафе, ресторани, танцювальні клуби, ремонт квартир, авто, побутової техніки, охорона).

Незначна частина українських жінок, приблизно 1—1,5 % від їх загальної кількості, вийшовши заміж за іспанців, німців чи британців в Іспанії, не працює, перебуває на утриманні своїх чоловіків.

З України до Іспанії в пошуках роботи їдуть не тільки українці, хоча їх переважаюча більшість — 75 %, а й росіяни — 15 %, вірмени — 3 %, татари — 2 %, євреї — 1 % та представники інших національностей — 4 % [5].

На початку трудової міграції в Іспанії українці зіштовхнулися з подібними ж проблемами, що трудові мігранти в Італії чи Португалії. Насамперед мова йде про труднощі, пов'язані із входженням у нову імміграційну реальність — це незнання мови, зміна стилю життя, різноманітні психологічні проблеми, розлука з власними сім'ями, економічна нестабільність та ін.

Виникали в українців і проблеми, пов'язані з незаконним перебуванням на території Іспанії, з пошуком роботи (досить частими були випадки продажу одного й того ж робочого місця кільком особам) і житла, з оформленням дозвільних документів, соціальних карток. Не володіючи іспанською мовою, не знаючи власних прав та відчуваючи постійну тривогу, наші громадяни досить гостро відчували потребу в суспільних і культурних структурах, які б заопікувалися ними. З часом ті організації, в які об'єдналися українські трудові мігранти, в своїх статутах прописали захист своїх інтересів, консультування, юридичне та інформаційне сповіщення.

Українські трудові мігранти серед великої кількості іммігрантів у Королівстві Іспанія в цілому зарекомендували себе як працівники з високим рівнем освіти та професійною кваліфікацією, які адаптуються та інтегруються в соціокультурний простір країни. Труднощі, які виникають при вивченні мови (адже значно легше в цьому плані мігрантам з країн Південної Америки, які переважно іспаномовні), психологічні зміни та переживання культурного шоку з плином часу поступово зникають, а залишається позитивна репутація та доволі високий кредит довіри серед іспанських роботодавців. Тенденція ж започаткування українськими іммігрантами власних підприємств робить значний внесок в іспанську економіку та сприяє переміщенню мігранта вгору соціальною драбиною, спростовуючи тим самим поширений стереотип, що іммігранти приречені бути лише низькокваліфікованою робочою силою в чужій країні.

Історія української трудової міграції в Іспанію налічує майже два десятки років, що вплинуло на поступове структурування життя трудових мігрантів і формування новітньої діаспорної громади.

За інформацією Посольства України в Королівстві Іспанія в країні функціонує шістнадцять громадських організацій наших співвітчизників і «Федерація українських асоціацій Іспанії» (ФАІ), що об'єднує дев'ять українських товариств.

Федерація була зареєстрована в 2003 р. Спочатку її очолював Вадим Плотников. На засіданні Ради федерації в серпні 2004 р. у м. Валенсія президентом «Федерації українських асоціацій Іспанії» став Михайло Петруняк, голова асоціації «Україна» з м. Валенсія. До складу Федерації входять такі громадські об'єднання: асоціація «Україна» (Валенсія), «Співвітчизники» (Овіедо), «Славутич» (Аліканте), «Іспано-український альянс» (Фігерес) та інші. Основна мета федерації — це об'єднання всіх регіональних асоціацій українців для координації їх діяльності. Одночасно організація прагне бути виразником проблем усієї української діаспори перед урядами України й Іспанії. Для реалізації задекларованої мети федерація організувала два Конгреси українців в Іспанії, обидва в м. Валенсія. Перший відбувся в серпні 2004 р.,

основне його завдання полягало в організації виборчих дільниць у країні та вступ нових членів. Другий пройшов у березні 2005 р. і на ньому були присутні представники українських громад, Посольства України та Генконсульства в Барселоні, делегати Івано-Франківської облдержадміністрації, іспанську сторону представляли чиновники місцевих органів влади Валенсії. Були прийняті звернення до урядів України та Іспанії. У вересні 2005 р. в м. Валенсія відкрили перший в Іспанії Український культурний центр, де й розташований офіс «Федерації українських асоціацій в Іспанії» [11].

В червні 2005 р. у приміщенні церкви «Buen Suceso» («Добра Вістка» «Благовіщення» УГКЦ парох о. Іван Липка) започаткували асоціацію «Українська громада в Іспанії за права, честь та гідність українців» з наміром продовжити діяльність «Української студентської громади» (1946 р.). Очолює організацію Юрій Чопик, а Лариса Ратич є її секретарем. Асоціація об'єднала близько 20 тис. українців, які проживають у Мадриді та його околицях. Діяльність української громади спрямована в національно-релігійному, освітньому, правовому та спортивному напрямках. Для прикладу, в Мадриді створені футбольні команди «Динамо», ФК «Львів», «Карпати» і «Дніпро». 2008 р. чемпіоном м. Фуенлабрада (провінція Мадрид) стала команда ФК «Львів», а 2009 р. команда «Динамо» перемогла у «I Liga Intercepis» —турнірі, в якому брало участь 15 команд міжнародних центрів [2, с. 244].

Оскільки «Українська громада в Іспанії за права, честь та гідність українців» офіційно зареєстрована, то іспанські органи влади сприяють у наданні дозволів та безкоштовних приміщень для проведення українських заходів, а в 2008 р. розпочав роботу Іспансько-Український центр у Мадриді (недалеко від храму «Buen Suceso» на вулиці Альтамірано, 28). В своєму інтерв'ю Лариса Ратич зазначила: «Ми хочемо через цей центр доносити, з одного боку, до іспанців нашу культуру, а з іншого боку — зробити його таким, щоб і нам, українцям, було добре в ньому відпочивати» [10].

Особливо урочисто громада українських трудових мігрантів відзначала десяту річницю прибуття українців до Іспанії. 23 травня 2010 р. у Мадриді святкування розпочалися Архієрейською Службою Божою на чолі з владикою Діонісієм Ляховичем ЧСВВ (він у січні 2009 р. став Апостольським візитатором для українців в Іспанії, змінивши на цьому посту вл. Гліба Лончину МСУ) та з римо-католицькими священиками, які опікувалися українцями на початку їх імміграційної історії. Завершилися урочистості в Іспансько-Українському центрі святковим концертом [8].

У більшості українські громади в Іспанії складають трудові мігранти, які є громадянами України та перебувають у країні тимчасово. Саме ця обставина суттєво впливає на основні потреби українців в Іспанії. Першочергового вирішення потребувало освітнє питання. Адже в переважній більшості трудові мігранти перебувають в Іспанії з дітьми молодшого та середнього віку, яким необхідно навчатися за шкільною програмою. Українські громади тривалий час намагалися започаткувати роботу українських класів або недільних шкіл для навчання дітей рідною мовою за переліком шкільних предметів, яких немає в іспанських навчальних програмах. Як виявилося згодом, розв'язання цього питання було довготривале, однак успішне. Такі школи або класи працюють у м. Мостолес (провінція Мадрид), суботня школа «Дивосвіт», у Валенсії при Українському культурному центрі, у м. Мурсії діє українська школа «Джерельце» при Асоціації українців у регіоні Мурсія. У школах, як правило, викладають українську мову та літературу, історію України, природознавство та інші предмети. Наприклад, у школі «Дивосвіт» 2008—2009 н. р. навчалося 120 дітей, заняття відбувалися в суботу з 9 до 14 год. Школа є складовою Міжнародної Української школи, тому після закінчення навчального року проводяться іспити з залученням екзаменаторів з України, учні отримують атестати про освіту, дійсні при вступі в вищі навчальні заклади України. Окрім навчального процесу, в школі відбуваються святкові заходи, приурочені релігійним та національним подіям чи датам. Поширені урочистості з нагоди дня св. Миколая, Великодня, Дня Матері, Героїв Крут та ін. Діти беруть активну участь у роботі української громади в цілому, а саме у святкуванні Різдва Христового, вшануванні пам'яті Тараса Шевченка, Лесі Українки тощо [7].

Релігійні практики й духовні потреби українці задовольняють у парафіях УГКЦ та Православної Церкви Константинопольського патріархату.

УГКЦ офіційно почала опікуватися українськими мігрантами з 2003 р., коли Апостольським візитатором для українців в Іспанії призначили вл. Гліба Лончину МСУ, а 7 січня 2009 р. його змінив вл. Діонісій Ляхович ЧСВВ. Конференція єпископів Іспанії іменувала Пасторальним координатором українських громад о. Гектора Рауля Ціммера-Баланду — аргентинця українського походження (м. Барселона). Нинішнім координатором є о. Василь Бойко в м. Валенсія. На початку церковні громади були зорганізовані першими прибулими з України священиками (зокрема в Мадриді та Мурсії) та о. Йосифом Казановою Марторелем у Барселоні. Як правило, спершу розпочиналося служіння, а тоді відбувалося погодження з місцевими єпископами. Українські священики перебувають на забезпеченні відповідної єпархії, богослужіння проводять у римо-католицьких храмах. В Іспанії працює шість постійних повноцінних парафій та тридцять душпастирських осередків, які обслуговують сімнадцять священиків (четверо з них не українці) [4, с. 19]. Українські греко-католицькі парафії є в таких містах як Мадрид — о. Іван Липка; Валенсія — о. Василь; Мурсія — о. Віктор Пархоменко; Севілья — о. Дмитро Савчук; Барселона — о. Ектор; Торев'єха — о. Олександр Дорикевич. Парафії Української Православної Церкви Константинопольського патріархату працюють у Мадриді — о. Костянтин Ткачук і в Торев'єха — о. Ярослав [12]. Для прикладу, лише в Мадриді щонеділі в приміщенні римо-католицького храму відбуваються богослужіння Української Греко-Католицької Церкви, які відвідують більше 700 мігрантів з України. Серед проблемних питань у релігійній сфері є відсутність на території Іспанії власних церковних приміщень.

Громадські організації українців в Іспанії започаткували періодичні видання та оформили інтернет-сторінки своїх організацій. Серед друкованих періодичних видань поширеними є газета «Українець», зорієнтована на українців у Португалії, Іспанії та Італії (головний редактор газети президент «Федерації українських асоціацій Іспанії» Михайло Петруняк) і журнал «Українське коріння».

Інформативні та добре ілюстровані фотоматеріали розміщені на інтернет-сторінках двох громадських організацій українців — «Українська громада в Іспанії за права, честь та гідність українців» і «Федерація українських асоціацій Іспанії». Освоєння інтернет-простору українськими громадами засвідчує, що за допомогою сучасних технологій відстані поступово втрачають своє первинне значення. Разом з тим стрімкий розвиток комунікаційних технологій тільки пришвидшує консолідацію українців поза межами України, сприяє швидкому інформативному обміну та тісним контактам з Батьківщиною.

В цілому українські товариства сприяють соціокультурній інтеграції та адаптації наших громадян, що проживають в Іспанії, збереженню та розвитку національної ідентичності українців, надають юридичну та консультаційну допомогу нашим співвітчизникам, допомагають у лікуванні, оздоровленні та навчанні в Іспанії українських дітей, проводять виставки, концерти, спортивні заходи та благодійні акції, сприяють розвитку дружби та культурному співробітництву між Іспанією та Україною. Більшість громад провадять свою роботу за рахунок членських внесків, доходів від господарської діяльності, приймають спонсорську та благодійну допомогу від фізичних та юридичних осіб, громадських організацій тощо.

Формування новітньої української діаспори в Португалії, Іспанії та Італії є достатньо подібним та відбувається за певною умовною схемою. Насамперед тривале перебування українців поза межами Батьківщини та й саме суспільство-реципієнт стимулюють процес творення громад. Спільноти мігрантів починають самоорганізовувати релігійні осередки, запрошувати священиків, спільно формувати церковні парафії та гуртуватися довкола храмів УГКЦ. Окремо варто наголосити на тому, що УГКЦ на початковому етапі виїзду наших громадян була першою та чи не єдиною інституцією, що заопікувалася українськими трудовими мігрантами. Оскільки серед трудових мігрантів переважають мешканці західних областей, де фіксується достатньо висока релігійна свідомість, що й пояснює довіру до церкви та об'єднання в релігійні громади. В подальшому на основі релігійних спільнот або з ініціативи її активних членів започатковують громадські організації трудових мігрантів. Згодом розбудовують структуру товариств, спілок, налагоджують видавничу діяльність, функціонування

веб-сторінок, організовують роботу суботніх шкіл, музичних і танцювальних колективів, театральних труп, спортивних команд. Діяльність громадських організацій полягає не тільки в правовій, економічній допомозі та захисті трудових мігрантів, а спрямована на вибудовування міцної діаспорної спільноти українців. Організація українських суботніх шкіл разом з культурно-просвітницькою та інформативною роботою закладають підмурівок тривкої діаспори, в середовищі якої зберігають, відтворюють та реалізують українську ідентичність. При товариствах працюють та успішно гастролюють серед українських громад як «місцеві» (створені українцями Іспанії) музичні гурти, театральні трупи, танцювальні колективи, так і відомі виконавці з України. Трудові мігранти разом зі всією світовою українською діаспорою долучаються до акцій, ініційованих Українською державою. Яскравими прикладами цього служать заходи, приурочені до вшанування 2007 р. 75-річчя Голодомору 1932—1933 рр., що пройшли під гаслом «Україна пам'ятає — Світ визнає!», активне долучення та підтримка подій «Помаранчевої революції» 2004 р.

Не варто випускати з-під уваги не менш важливу потребу духовної опіки та почуття «кревності» того особливого зв'язку між земляками, гостро відчутного за межами власної Батьківщини. Адже в переважній більшості трудова міграція до Іспанії, як і до Італії та Португалії, вважалася тимчасовим явищем. Українці їхали на роботу за кордон, щоб заробити та відкласти необхідну суму грошей, яка б забезпечила економічну стабільність їх сім'ям. Однак, як відомо, в чисельних випадках тимчасова трудова міграція стала для багатьох наших громадян початковим етапом тривалого еміграційного процесу.

Робота українських громад в Італії привернула увагу голови Світового конгресу українців (СКУ). Аскольд Лозинський здійснив візити в окремі громади для ознайомлення з їхньою діяльністю та активістами. Під час таких відвідин відбувався як обмін інформацією про діяльність СКУ та роботу місцевих громад українців, так і поширення досвіду щодо організації та взаємодопомоги в середовищі української діаспори. Такі візити є свідченням взаємопізнання вже скристалізованої української діаспори, що сформувалася на основі попередніх хвиль еміграції, з представниками нової четвертої хвилі. Відбувся процес «приглядання» попередньої генерації емігрантів до сучасних трудових мігрантів, які приїхали не просто з України, а з колишньої радянської республіки. Хоч ці люди та мотиви їх виїзду, та й їхні прагнення відрізнялися від очікувань «старої» діаспори, втім, діалог уже налагоджено й відбувається доволі активна співпраця.

В Іспанії, як і в Італії та Португалії, не було міцної української діаспори, сформованої на основі попередніх хвиль еміграції, трудові мігранти четвертої хвилі є «піонерами» в формуванні діаспорної спільноти. Шлях новітньої діаспори схожий до того, яким пройшли українці першої хвилі еміграції кін. XIX — поч. XX ст., започаткувавши та сформувавши міцні діаспорні громади США, Канади, Аргентини тощо. Одночасно помітні й суттєві відмінності в цьому процесі, оскільки на початку XXI ст., в час глобалізаційних змін у світі, видозмінився й механізм формування діаспор. Сучасні українські мігранти мають значно більше для можливостей комунікацій між собою і зі своїми співвітчизниками на Батьківщині, і, що найголовніше, мають власну державу, яка, на жаль, не завжди захищає й відстоює інтереси своїх громадян за кордоном, однак до якої хоча б де-юре можна апелювати. Такої можливості не мала жодна з попередніх хвиль української еміграції [1, с. 121—125].

Сучасний глобальний світ, з його технічними можливостями, коли відстані поступово втрачають своє первинне значення, з інтенсивними міграціями, активними культурно-інформаційними обмінами, «усуненням» політичних кордонів все чіткіше кристалізує ідею єдиного простору, яка затушовує монокультурність та існування гомогенних суспільств. Однак це не завжди означає фактичний безперешкодний і гармонійний рух. Прямим наслідком масштабних переміщень є етнокультурна та етноконфесійна різноманітність соціумів, що швидко зростає. Неминучим результатом масових міжнародних міграцій стають різні варіанти взаємодії іммігрантів з етнічною більшістю, яка приймає. Культурно-комунікативна та соціально-психологічна своєрідність, властива кожній етнічній спільноті, на практиці зумовлює проблемний

характер міжетнічного спілкування. Його учасники тією чи іншою мірою стикаються з труднощами взаємодії з тими, чия культура відрізняється від їх власної. Крім консенсусних взаємин різних етнічних груп у рамках єдиного соціуму відбувається й дискримінація за етнічною ознакою, і спостерігають міжетнічну напруженість.

У хронологічному вимірі новітня українська діаспора Італії, Іспанії та Португалії — «молоде» явище, а процес її розвитку та структурування тільки вибудовується. Проте вже на даному моменті дослідження чітко простежуємо функціональність діаспор. Основні функції, які здійснюють діаспорні об'єднання всіх народів світу (культурні, соціальні та політичні) закладені в основу органаізційної роботи сучасних діаспорних громад українців Іспанії. Новітня діаспора поступово активізує:

• культивування національних звичаїв та обрядів;

• культурні зв'язки з історичною Батьківщиною;

• збереження рідної мови як ретранслятора національно культури та засобу призупинення швидкої асиміляції;

• участь у підтримці, розвитку та укріпленні культури свого народу;

• соціальний та правовий захист співвітчизників у країні проживання;

• лобіювання своїх інтересів для отримання додаткових прав і гарантій;

• вплив на міжнародну позицію країни проживання;

• політичну позицію як опозиційну силу для політичних сил на історичній Батьківщині.

З огляду на поступове «освоєння» основних функцій діаспори четверта хвиля української трудової міграції у певній послідовності перетворюється на новітньою еміграцію, що формує сучасну діаспору з частковими відмінними від «старих» діаспор ознаками, але з однаковим функціональним навантаженням.

1. *Годованська О.* Новітня українська діаспора: трудові мігранти в Італії, Іспанії та Португалії / Оксана Годованська. — Львів : Афіша, 2011. — 192 с.
2. Звіт «Української громади Іспанії за права, честь та гідність українців» (серпень 2008 р. — липень 2009 р.) // Збірник звітів. Річні загальні збори Світового конґресу українців. 20—21 серпня 2009 р. — Львів, 2009. — С. 244—245.
3. На роздоріжжі. Аналітичні матеріали комплексного дослідження процесів української трудової міграції (країн Європейського Союзу та Російської Федерації) / ред. І. Марков. — Львів, 2009. — 259 с. — (Матеріали Міжнародного благодійного фонду «Карітас України»).
4. УГКЦ за кордонами України: короткий ілюстративний огляд / уклав Т. Гринчишин. — Львів, 2010. — 38 с. — (УГКЦ. Пасторально-місійний відділ. Комісія у справах мігрантів).
5. *Винниченко І.* Українці в Іспанії [Електронний ресурс] / Ігор Винниченко // Іспанія для всіх на одному порталі: новини, туризм, робота, нерухомість в Іспанії. — 03.06.2006. — Режим доступу до статті: http://www.spain.com.ua/ua/article/ucranianos_en_espana_03062006.
6. *Гаврилишин П.* Громадсько-політична і культурна адаптація українців в Італії (1991—2007 рр.) / Петро Гаврилишин // Всеукраїнська експертна мережа. — Режим доступу до статті: http://www.experts.in.ua/baza/analitic/index.php?ELEMENT_ID=35616 Журнал «Схід» — № 7 (91) ; Герасименко О. Сучасна українська еміграція до Італії та зародження нової української діаспори [Електронний ресурс] / Олена Герасименко // Українознавство. — 2010. — № 1. — С. 199.
7. Збірник наукових статей і матеріалів круглих столів / уклад. І.М. Ключковська, Н.О. Гумницька. — Новітня еміграція: проблеми соціального і національного сирітства. — Львів : МІОК Національного університету «Львівська політехніка», 2010. — 248 с. Режим доступу до журн.: http://www.nbuv.gov.ua/portal/soc_gum/Ukr/2010_1/198.pdf
8. Культурне життя [Електронний ресурс] // Українська діаспора в Іспанії. — Режим доступу: http://vkorol.ho.ua/Spain%20web/kulture%20life.htm.
9. Мітинг [Електронний ресурс] / Іспанія. Новини // Українці в Іспанії. Сторінка асоціації «Українська громада Іспанії за права, честь та гідність українців». — Режим доступу: http://ucranianosenmadrid.com/blog/mitynh#more-211.
10. Посольство України в Королівстві Іспанія та Князівстві Андорра. — Режим доступу: http://www.mfa.gov.ua/spain/ua/publication/content/7926.htm ; Українці в Іспанії. Сторінка асоціації «Українська громада Іспанії за права, честь та гідність українців» [Електронний ресурс]. — Режим доступу: http://ucranianosenmadrid.com та Українська діаспора в Іспанії [Електронний ресурс]. — Режим доступу: http://vkorol.ho.ua/Spain%20web/cerkva.htm.
11. Українська громада в Іспанії: історія та сучасність [Електронний ресурс] / Розділ: Закордонні українці // Посольство України в Королівстві Іспанія та Князівстві Андорра. — Режим доступу:

http://www.mfa.gov.ua/spain/ua/publication/content/7926.htm.
12. Українська діаспора в Іспанії. — Режим доступу: http://vkorol.ho.ua/Spain%20web/cerkva.htm.
13. Український центр гуманітарної інформації «Світогляд». — Режим доступу: http://svitohlyad.kiev.ua/Intervu/49.htm.
14. Церква і релігія [Електронний ресурс] // Українська діаспора в Іспанії. — Режим доступу: http://vkorol.ho.ua/Spain%20web/cerkva.htm

Oksana Hodovanska

ON THE NEWEST UKRAINIAN DIASPORA IN THE KINGDOM OF SPAIN

The formation of Ukrainian diaspora in Spain had begun after the World War II. Since the early 90s of XX c. in Spain have arrived numerous labour migrants from Ukraine. In the Kingdom of Spain there are as for now sixteen public organizations of our compatriots and «The Federation of Ukrainian associations of Spain» uniting nine Ukrainian societies. The newest Ukrainian diaspora in Spain is highly structured and functioning ethnical organism that has quite harmoniously added itself to the world Ukrainian diaspora.

Keywords: newest Ukrainian diaspora, Spain, labour migrants, Ukraine.

Оксана Годованская

НОВЕЙШАЯ УКРАИНСКАЯ ДИАСПОРА В КОРОЛЕВСТВЕ ИСПАНИЯ

В статье речь идет об формировании украинской диаспоры в Испании, которое началось после Второй мировой войны. С 90-х гг. XX ст. в Испанию начали прибывать трудовые мигранты с Украины. В Королевстве Испания функционирует шестнадцать общественных организаций наших соотечественников и «Федерация украинских ассоциаций Испании» (ФАИ), которая объединяет девять украинских товариществ. Новейшая украинская диаспора Испании — структурированный и функциональный организм, который гармонично присоединился к мировому украинскому обществу диаспоры.

Ключевые слова: новейшая диаспора, Испания, трудовые мигранты, Украина.



Оксана САПЕЛЯК

ПРЕВЕНТИВНА СИСТЕМА ВИХОВАННЯ ТОВАРИСТВА САЛЕЗІЯН

У статті піднімаються питання, не досліджені в українській етнології, про превентивну систему виховання дітей і молоді, засновником якої був італійський священик, нині святий Джованні Боско.

Ключові слова: превентивна система виховання, репресивна система виховання, Дон Боско, салезіяни.

Виховання молоді — харизма Товариства Салезіян, одного з найпоширеніших і найчисельніших у світі монаших згромаджень. Причина популярності — місійна діяльність чину серед молоді в модерному і постмодерному суспільстві, в якому християнська віра перетворюється в житті людей в несуттєве видовище або формальне виконання певних обрядодійств. Напрямок християнської побожності, що гармонійно поєднує віру простих людей, церковну практику і «вплетені до них найпередовіші способи і методи виховання» [3, с. 3], пов'язані з особою італійського священика з м. Торіно о. Джованні Боско (1815—1888), засновником Салезіянської конгрегації.

40-ві роки XIX ст. — це період т. зв. промислової революції в Європі, коли на вулиці опинилися тисячі молодих людей, бездоглядних, обірваних і голодних. Дон Боско розумів соціальні причини нужденного становища молоді. Однак на противагу соціалістам, лібералам, анархістам і комуністам, які будували плани «зруйнувати світ і побудувати новий, на свій лад» він протиставив: студії Закону Божого; професійного навчання молоді; пошуки праці для безробітних; контролювання, щоб працедавці укладали з молодими робітниками справедливі угоди; домагання від працедавців покращення умов праці. Тобто, Дон Боско не будував політичних партійних планів, його робота — своєрідна «швидка допомога» для бідних. Свою політику служінню вічним цінностям, служінню молоді він назвав «політикою *Отче наш*».

Скоро навколо священика — чималий гурток юнаків, а 1844 р. — це вже ораторій «Святого Франциска Сализького». Відтоді бере початок превентивна система виховання молоді в ораторії при храмі. Ораторії існували і до того. До них вибирали кращих підлітків. Дон Боско підбирав своїх вихованців за протилежним критерієм, почавши із колишніх ув'язнених, малолітніх робітників, котрі опинилися далеко від родини. Ядром цього ораторію стала «покинута» молодь, якою не опікувалася ні родина, ні громада, ні держава. Священики в ораторіях працювали зазвичай тільки 2—3 години в неділю. В ораторії Дона Боска молодь знаходилася не кілька годин, а весь вихідний день. Робота продовжувалася і в будні дні щодня: заняття у вечірній школі, зустрічі священика з вихованцями на робочих місцях.

В ораторії Дон Боска вперше в педагогічній практиці появилося поняття «весела прихильність», коли

сам священик заводив веселі ігри. Учитель казав: «Грайте, стрибайте, шуміть, бігайте. Мені важливо тільки одне: щоб ви не грішили» [9, с. 126]. Для першого ораторію він придбав, звісно, книги, а окрім них — городки, ходулі (м'ячів тоді ще не було). Найбіднішим отець допомагав їжею, одягом, взуттям. В недільний день вранці священик відкривав церкву. Діти і молодь приходили сповідатися, потім Літургія, причастя, пояснення Євангелія. Після проповіді — обід, тоді ігри (городки, ходулі, стрільба з дерев'яних рушниць, битви на дерев'яних мечах, гімнастика). За той час Дон Боско провадив індивідуальні розмови з окремими дітьми. О 14.30 — початок уроку Закону Божого, потім — розарій. Після цього до вечора знову ігри. Увечері поверталися до храму, співали молитви [9, с. 155]. Під час ігор в ораторії панували веселість, гамір, що для оточуючих, які привикли до ригоризму, було незрозумілим, навіть неприйнятним. Священикові доводилося долати значні труднощі, аби обстояти свою методу праці з підлітками.

Щоб розширити вплив на молодь, Дон Боско вирішив видавати спеціально для юнацтва популярну літературу. Священик задумав систематично публікувати релігійну літературу **народною мовою**. 1845 р. вийшла перша книжка «Історія Церкви для шкіл», 1847 р. — «Священна історія», 1849 р. — «Десятична система числення». Він повів справжню боротьбу за порятунок молоді. Слідуючи своїй політиці «Отче наш», 1853 р. Дон Боско організовує майстерні для молоді як протиставлення аморальності і безбожності серед робітників. Першою стала взуттєва майстерня, де було два стільці, а учителем — сам священик. Друга швейна майстерня, в якій учителеві о. Джованні допомагала його мати Маргарита. 1854 р. він відкриває переплітну майстерню, а 1856 р. — столярну, згодом — друкарську. 1862 р. — кузню. Таким чином ведеться підготовка кваліфікованих робітників, які виховуються на християнських принципах.

У другій половині XIX ст. католицькі організації починають створювати товариства взаємодопомоги, народні банки, страхові товариства, школи. Відповідаючи на нагальні вимоги часу формувати інтелігенцію, конгрегація Дона Боска розпочала нову діяльність: відкриття коледжів. Салезіяни, вихідці з ораторію, ставали викладачами коледжів для дітей бідноти. Основний об'єкт салезіянської місії: **незаможна молодь, вихідці з народу**. Саме до їх потреб салезіяни пристосовували свої центри. Особливість вчення Дона Боска полягала в тому, що не бідна молодь повинна пристосовуватися до Салезіян, а навпаки — Салезіяни і їх центри мають пристосовуватися до потреб цих підлітків.

Конгрегація Дона Боска ще за його життя розростається по всьому світу. Він створює і опікується також монашим товариством «Дочки Діви Марії — помічниці християн», завдання яких — турбота про дівчат-сиріт, дівчат із бідних родин. За життя о. Боска жіночий чин як гілка Салезіянського Товариства розгорнув працю по всій Італії, Франції, Південній Америці. В умовах антиклерикалізму, характерного для другої половини XIX ст., навчальні заклади Дона Боска стрімко розростаються. Перший коледж був відкритий 1864 р. у м. Ланцо. Згодом майже кожного року — новий навчальний заклад. До 1888 (року смерті о. Боско) у різних країнах світу існувало 64 обителі, де трудилося 768 салезіян. Салезіянські коледжі випустили величезне число молоді, яка стала вагомою частиною християнської Європи.

Система виховання Дона Боска стає центром уваги світового освітянства. Яким чином безпритульні, вчорашні в'язні, покинуті і відкинені суспільством молоді люди ставали чесними громадянами, високопрофесійними працівниками? — питання, яке цікавило не тільки педагогів. В інтерв'ю 1884 р. на прохання журналіста газети «Журналь де Ром» («Journal de Rome») розповісти про систему виховання священик відповідає: «Вона дуже проста: дати свободу підліткам робити те, що їм подобається. Вся таємниця полягає в тому, щоб виявити пагінці їх позитивних якостей, а потім постаратися їх розвинути. Адже всі із задоволенням роблять те, що вміють робити. Я керуюся тим принципом, — і всі мої вихованці трудяться не тільки енергійно, але й із любов'ю. За 46 років я ніколи не застосовував покарань. І смію твердити, що всі мої вихованці дуже люблять мене» [9, с. 433].

Суть своєї системи роботи з молоддю Дон Боско коротко виклав 1863 р., коли написав пам'ятку для свого вихованця священика о. Руа, відправляючи його відкривати семінарію в м. Мірабелло. Згодом давав таку ж своєрідну інструкцію іншим директорам навчальних закладів, назвавши її «Конфеденційна пам'ятка для директорів», яка складалася із

шести частин. У першій із них: «Для тебе особисто» йдеться про те, що директор повинен бути спокійним; кожен ранок починати із коротких роздумів, а вдень поклонятися Святим Дарам; Службу Божу відправляти уважно і з вірою. Як керівникові старатися, щоб учні й викладачі любили його; даючи розпорядження і виправляючи, завжди потрібно показувати, що ти бажаєш добра, а не сваволиш; терпіти, щоб запобігти гріху; перш, ніж прийняти якесь рішення, добре його обдумати; якщо про когось повідомили будь-що, постаратися все спочатку добре вияснити, ніж винести своє судження. Друга коротенька частина «З викладачами» хоч складається всього із двох пунктів, очевидно, не втрачає донині своєї важливості: 1) директорові необхідно вести бесіди з викладачами, і, дізнавшись про якісь потреби, зробити все, щоб допомогти; 2) викладачі повинні уникати особливої прихильності до когось із вихованців. У третій частині «З асистентами» Дон Боско рекомендує директорам розмовляти з виховниками, щоб почути їх думку про вихованців. Асистенти повинні бути серед підлітків під час перерв, точно виконувати свої обов'язки. Четверта частина присвячена відносинам із вихованцями. Дон Боско не рекомендує приймати до коледжу підлітка, якого виганяли з інших коледжів. З числа учнів радить організувати товариство Непорочного Зачаття. Своїм директорам рекомендує під час перерв перебувати серед молоді і постаратися кожному сказати тихо («на вушко») кілька лагідних слів. В цьому педагог бачив секрет завоювання молодих сердець. У п'ятій частині «З екстернами» він наголошує на тому, що директор повинен бути милосердним і поштивим стосовно екстернів; у матеріальних справах потрібно погоджуватися з усім, навіть тоді, коли це невигідно, тільки б зберігати любов. Обов'язки, самолюбство, наполегливість, розум, зарозумілість і навіть честь — все треба принести в жертву ради Божої слави. Шоста частина «Додаток», який дописав Дон Боско дещо пізніше, заакцентовує наступне: старатися ніколи не вимагати того, що неможливо виконати або що шкідливе для здоров'я; перше, ніж щось вирішувати, піднести серце до Господа; намагатися задовільнити схильність кожного, доручаючи ті справи, які тому ближче до душі; економити на всьому, але хворі не повинні ні в чому терпіти нужди; неприємні діла або ті, які стосуються дисципліни, доручати іншим.

Власне, ці короткі поради Дона Боска для директорів є основою його превентивної системи виховання, яка набула поширення у світовій системі сучасної освіти. Генеральний Настоятель Дон Хуан Веккі в листі до Салезіян «Події в Церкві і сім'ї», покликаючись на дані Центрального архіву Товариства, озвучує таке: між 1888 і 1900 рр. Дону Руа, який тоді обіймав посаду Генерального Настоятеля, надійшло 664 запити з різних країн світу із проханням створити салезіянські обителі. Більше 200 з них були задоволені [10, с. 29]. За той час число салезіян у світі виросло до 4000. Салезіянські місії поширилися на Патагонію і Вогняну Землю, Бразилію і Еквадор, Мексику і Китай, Індію і Єгипет та інші країни світу [4, с. 16]. Наприкінці 2011 р. на п'яти континентах у 131 країні трудиться 15558 салезіян. У їх школах різного рівня (від початкових до вишів) навчається понад 1059300 молодих людей.

Постать Дона Боска, діяльність салезіян були близькими і зрозумілими українцям ще наприкінці XIX ст. Соціально-економічні труднощі, криза Церкви, криза людини — це ті проблеми, які хвилювали насамперед національно свідому частину суспільства. Український журнал «Прапор», який видавався в 1897—1900 рр. в Перемишлі, постійно піднімав питання праці священиків у напрямі покращення економічного та культурного життя народу. При цьому насамперед ставилося питання освіти та виховання: дітям селян потрібно не тільки допомогти здобувати знання, а й «виховувати якнайстараннішим вихованням національним, щоби... не пропав для народу ніхто, щоб для них всіх вітчизна була «вертепом, навколо якого обертались всі їх мислі». Тобто ставиться питання про інтелігенцію з народу, яка повинна «відчувати себе місіонерами, які мають навчати добра, взаємної любові, взаємної оборони...» [1, с. 205]. То був період, коли українські священики разом з учителями розгортали працю в напрямі економічної допомоги селянам: організовували безпроцентні позичкові каси на будівництво або придбання землі; створювали кооперативи, громадські комори; працювали в «Просвітах», читальнях тощо. Одним із таких священиків-ентузіастів був отець Кирило Селецький, парох у с. Жужіль на Львівщині.

1897 р. о. Кирило здійснив поїздку в Італію з метою ознайомитися з працею європейського духовен-

ства. Тут він мав можливість побувати в м. Торіно, в Салезіянській конгрегації, придивитися до праці салезіян. Його глибоко вразила і схвилювала постать Дона Боска, який став взірцем для українського священика. Повернувшись в Україну, «негайно взявся писати про нього книжку, щоб поділитися своїм досвідом, своїми враженнями, своїм духовним зростанням від знайомства з ділом о. Івана Боска» [7, с. 24], — пише про жужелівського пароха єпископ Андрій Сапеляк. Праця о. Кирила Селецького «Отець Іоанн Боско. Його життє і діла», видана в Перемишлі 1900 р., — перший в Україні твір про італійського святого, видатного педагога. У коротенькому вступному слові автор передовсім зазначає велику вартісність для українців виховної місійної діяльності Дон Боска, який «опікувався тими, яких світ відкинув від себе і засудив на моральний занепад… з тієї вуличної збиранини зумів він виробити придатний для заснованих ним богоугодних і гуманних інституцій…» [8, с. 6]. В кінці книжки, в «Додатку», о. Кирило продовжує висловлену ним думку на основі своїх спостережень італійської молоді в Торіно: «Ця побожна молодь впевнено потім вступає до боротьби зі світовими перипетіями… Велике число вихованців Салезіянських зайняло достойне місце в державному управлінні. Багато є добрих промисловців і чесних купців. Деякі є взірцевими вчителями, деякі досягли в армії генеральського чину» [2, с. 87].

Відтак отець Селецький переконує, що Салезіянське Товариство — необхідне для Української Церкви і народу. Основна частина праці складається з двох розділів. У першому — подано біографію італійського святого, у другому — автор розповідає про вибрані ним дивовижні події та явища з життя Дона Боска. Отець Кирило обумовив, що при написанні книжки він послуговувався головним чином французькими публікаціями. Однак ця праця, як відзначалося свого часу в рецензійній статті журналу «Прапор», написана так, що особа Дона Боска і його Товариства не тільки зрозумілі, але й органічно близькі українському загалові. Рецензент досить різко висловлюється про українську інтелігенцію (в т. ч. священиків), які «мало журяться майбутнім народу», або зовсім про життя народу «не мають гадки», задовольняються «фантастичними мертвими мріями» [2, с. 335]. Автор статті впевнений, що книжка о. Селецького повинна бути в кожній українській бібліотеці, оскільки «велична її ціль», адже показує, що для народу потрібна щоденна «мурашина праця». «Зрозуміло, — розмірковує критик, — не кожний може бути таким, яким був о. Боско, але кожний повинен знати плоди його діла, і старатися ті діла хоч у тисячній частці наслідувати задля обов'язків з огляду на опушену молодь в л а с н о г о н а р о д у» [2, с. 337]. До рецензії редактор журналу додав інформацію про те, що поляки вже заснували польське Салезіянське Товариство, висловлює думку про необхідність створити таке ж українське: «Коли ж ми дійдемо до черги, щоби зділати подібне?» [2, с. 336]. 1992 р. книга о. Кирила Селецького перевидана у Львові, доступна для українського читача. Підняті в ній проблеми, хоч пройшло більше ста років від часу її появи, поза сумнівом, актуальні й важливі для сучасної України, оскільки духовно занедбаної молоді нині значно більше, аніж на початку XX ст.

Постать торінського святого захопила й відому політичну та громадську діячку, письменницю, філософа Мілену Рудницьку. Вона написала об'ємне як за розмірами, так і за змістом дослідження «Дон Боско. Людина. Педагог. Святий», що побачило світ 1963 р. у Римі. Праця знайомить читача із дитячими та юнацькими роками життя Дона Боска. Авторка зупиняється на висвітленні ролі родини, головно матері у вихованні дітей. Вченій вдалося передати духовний поступ сільського юнака, який вона звела до формули: самоаналіз — самоконтроль — самовдосконалення. Підсумовуючи цей період життя майбутнього святого, українська дослідниця Мілена Рудницька наголошує на тому, що духовний ріст людини («все вгору і вгору») можливий за умови «кривавого труду» і «залізного зусилля» [5, с. 48]. У творі висвітлено питання організаційної праці Дона Боска, створення Салезіянської конгрегації, діяльності священика як будівничого храмів, видавця і публіциста, політика «*Отче-нашу*». З властивим Рудницькій скрупульозним науковим підходом вона намагається всебічно змалювати образ Апостола молоді. У творі він постає як людина від соматичних властивостей до деталей характеру. Мілена Рудницька чи не вперше в українській науковій літературі у названій праці, аналізуючи життя і діяльність Дон Боска, ставить завдання розгадати феномен святості. В етнологічній науці розгляд понять «святість», «святий» має виключно важливе значення,

як невід'ємна категорія народної свідомості, народної філософії і культури. При цьому приходить до переконання, що ні розум, ні характер не пояснюють, «в чому лежала таємниця його фасцинуючого впливу на людей, особливо на молодь і в чому лежала таємниця його успіхів» [5, с. 190].

Один із розділів твору присвячений детальному аналізу превентивної системи виховання Дона Боска. Фактично є дві системи виховання: репресивна і превентивна. Прийоми репресивної системи — добре відомі в радянській і пострадянській педагогіці, не тільки шкільній, а й сімейній, коли виховник стоїть на сторожі дисципліни. У випадку порушення певних правил педагог карає. Репресивна система керується ригоризмом, часто-густо дріб'язковим, відтак страхом молоді перед покаранням, що веде до непорозумінь і конфліктів, викривленого розвитку дитини. Превентивна система передбачає таку дбайливу опіку, щоб молодь розуміла доцільність приписів і добровільно їм підпорядковувалася. У чому ж конкретно має полягати діяльність педагога, коли він хоче працювати згідно з запобіжною системою? Для пізнання педагогічного мислення о. Боска українська дослідниця простудіювала його літературну спадщину, а також архівні матеріали Салезіянського інституту в Торіно. Їй вдалося в загальному реконструювати «суцільну будівлю його педагогіки» [5, с. 95]. Стараннями о. Євгена Небесняка розділ «Педагог» із названої нами праці Мілени Рудницької було видано в Україні окремою книжкою [6], отже ця частина дослідження стала доступною широкому читачеві, та, з огляду на серйозне наукове опрацювання проблеми, хоч би пунктирно вважаю за потрібне передати суть узагальнень та висновків ученої.

Насамперед згідно з запобіжною системою Дона Боска у вихованні молоді необхідна **планомірна організація** всього дня, тобто дитина повинна бути весь час зайнята. Друге: з молодими людьми поряд постійно повинні бути **вихователі**. Дон Боско апелює до своїх послідовників, щоб вони були **разом з молоддю** у школі і церкві, на прогулянках і в театрі, на шкільному подвір'ї і на спортивному майданчику, цікавитися тим, що цікавить юнацтво. Це не означає поліцейського контролю з боку вчителів, а навпаки — дружні товариські відносини. Отже, складний процес соціологізації дітей та молоді згідно з педагогікою Дона Боска вихователь має спрямовувати в колію моральних зразків. Таке завдання неможливо виконувати без взаємної довіри між вихованцями і педагогами. **Довіра як педагогічний засіб** опирається на **любові вчителя до своїх вихованців**. У виховній системі торінського священика центральне місце займає саме любов.

На відміну від авторитарної системи, де авторитет педагога базується на суворій його недоступності, Дон Боско твердив: хто хоче мати авторитет, мусить здобути любов. Тільки тоді вчитель зможе формувати характер дитини, може давати поради і робити зауваження. Як же прихилити серце молоді? Отець Боско відповідав на це питання просто: «Якщо хочете, щоб молодь вас любила, — любіть». Мало того, цю **любов учитель повинен виявляти**. Святий Боско уболівав, що діти найчастіше не відчувають ніжності та ласки не тільки від виховників, але й від батьків. «Любов повинна лежати в основі кожної виховної дії. Любов є критерієм виховних засобів. Любов є передумовою і запорукою успішності виховання» [5, с. 211], — навчав Апостол молоді своїх співробітників-салезіян.

Застосування виховного методу залежить від характеру дитини. Щоб пізнати дитину, Дон Боско рекомендував учителям записувати свої спостереження про кожного учня: що робить і говорить вихованець, як поводиться з товаришами, як відноситься до вчителів, звертати увагу на його звички. Тобто йдеться про початкове емпіричне вивчення молодої людини, відтак **індивідуальний підхід** до кожної з них, застерігав поводитися з учнями за стандартною схемою. Дон Боско вперше в історії педагогіки підняв питання **пошани гідності дитини та її свободи**. Неприйнятним і недопустимим для священика Боска було принижувати дитину, піднімати на глум, глузувати з неї. З ригористичної системи він виключив педантичний зовнішній порядок: непорушне сидіння під час уроків із складеними на парті руками, заборона активності під час перерв, покірливість старшим.

В педагогічній системі Дона Боска значне місце займає **дозвілля**. Ігри, спорт, веселі розваги він вважав необхідними не тільки для розвитку тіла, а й душі. Причому вихователь не мав стояти осторонь і спостерігати за грою, що часто сковує ініціативу дітей, їх свободу, а приймати участь у всіх забавах молоді. Мандрівки для пізнання рідного краю, підготовка до релігійних свят, репетиції, робота у різних

аматорських гуртках — всюди співтоваришами молоді мають бути педагоги.

«На думку Дона Боска обов'язком вихователя є оточити молодь атмосферою вдоволення і щастя», — пише Мілена Рудницька. З цього огляду цікавий лист священика до своїх співробітників, де він наголошував: «Треба перш за все робити охоче те, що дітям справляє радість: тоді й діти робитимуть охоче те, що справляє радість вихователям». Причому в душі дитини **моральні цінності повинні асоціюватися із приємним і радісним**, мораль не повинна співвідноситися із чимось неприємним і нецікавим, нудним [5, с. 220].

Превентивна система виховання абсолютно відрізняється від репресивної трактуванням **покарань і нагород**. Дон Боско вважав, що кара буде зводитися до мінімуму, якщо вихователь перебуватиме у товаристві молоді. Він категорично **засуджував фізичні покарання**, які шкідливо впливають на характер дитини. Радив також **не картати дитину в чиїйсь присутності**. Вважав **неприпустими колективні покарання**, оскільки вони суперечать принципу справедливості: невинні не повинні підлягати покаранням. Дон Боско давав докладні інструкції своїм співробітникам та послідовникам щодо того, як не можна карати. Насамперед педагог повинен упевнитися, чи учень розуміє свою провину, тобто мотивацію кари. Допустимими є тільки покарання морального характеру: наприклад, стримана поведінка вчителя стосовно винуватця. Девіз святого Боска: «Ніколи не ранити, завжди підтримувати; будувати, а не руйнувати. Бути готовим до прощення, неохочим до карання, дуже готовим до забуття провин» [5, с. 232]. Стосовно нагород Дон Боско рекомендував **ніколи не хвалити учня прилюдно**, оскільки це також шкідливо впливає на формування характеру, може розвинути зарозумілість, зверхнє ставлення до товаришів, до того ж, менш здібні учні відчуватимуть приниження. Нагорода — це ласкавий погляд педагога, добре слово, довіра і прихильність.

Говорячи про засади превентивної системи виховання італійського священика, Мілена Рудницька у праці «Дон Боско. Людина. Педагог. Святий» наголошує: «Довір'я, доброта і любов — оце три головні чинники запобіжної виховної системи, три стовпи виховної профілактики» [5, с. 48]. Хоч у XIX ст. ще не було ні педології, ні психологічної педагогіки, Дон Боско будував свою педагогічну діяльність на виховних засобах, які були спрямовані на повагу до індивідуального характеру вихованця. Мілена Рудницька перша в українській науковій літературі дослідила і сформувала головні положення педагогічного мислення Дон Боска. Насамперед українська авторка виокремила проблему **мети виховання** в контексті розгляду його системи освіти. Педагог Джованні Боско не ставив своїм завданням дати дах над головою чи теплу страву безпритульним підліткам і привітне ставлення до них. Не було для нього метою — дати вихованцям знання, щоб вони могли дати собі раду в житті. Ці завдання підпорядковувалися вищій цілі — **релігійній**. «Релігія й розум — то два стовпи, на яких спирається вся моя виховна система. Справжня релігія, щира релігія, що керує життям молоді, і розум, що пристосовує святі релігійні принципи до кожного конкретного випадку, — в цих двох словах міститься вся практикована мною система виховання» [6, с. 44], — цитує Рудницька записи Дона Боска. В центрі релігійного виховання стояли: **Сповідь, Причастя і культ Богородиці**, які Дон Боско вважав основними джерелами духовного життя особистості. Наука релігії охоплювала такі предмети: катехизис, Святе Письмо та історію Церкви.

Нинішня пострадянська людина дотепер сприймає релігію як щось суворе; переконана, що Євангеліє проповідує похмурий погляд на світ і життя. Згідно ж із вченням Дона Боска релігія має асоціюватися з достойним, цінним і привабливим — реаліями, які підносять людину до Бога, наповнюють її спокоєм і щастям. Дон Боско застерігав від нудних моралізувань педагога. До своєї педагогічної системи він включив Сповідь, як один із найважливіших виховних засобів. Мілена Рудницька, глибоко вивчивши запобіжну систему святого, підкреслює наступне: «...щоб зрозуміти суть педагогіки Дона Боска, треба пам'ятати, що її джерела лежали не у сфері емоціонального життя, ані у сфері інтелектуальних здібностей, навіть не у сфері етики. Його педагогіка зродилася в сфері релігії» [5, с. 250—251].

Святий Боско розглядав **виховання як частину євангелізації**. Нинішні його послідовники дивляться на зв'язок між вихованням та євангелізацію як на місію «євангелізації виховуючи і виховання євангелізуючи», отже: «Виховання є справжнім лише тоді, коли воно уважно і з повагою ставиться до всіх ас-

пектів особистості дитини, підлітка, юнака, коли воно спрямоване на всеціле, інтегральне становлення особистості, відкриваючи їй шлях на надприродний рівень. Євангелізація зі свого боку має сама в собі виховну цінність, оскільки намагається перемінити серце, будуючи нову особу…» [4, с. 2].

В останні роки після багаторічного панування тоталітарного режиму з ригористичними методами виховання превентивна педагогіка почала знаходити прихильників і в Україні. Однак у загальноосвітніх навчальних закладах вона не дає такого результату, як у салезіянських школах. Причина полягає в тому, що з цієї системи виключається її релігійна складова, яка становить базу виховного процесу запобіжної системи, побудови відносин між дирекцією і вчителями, вчителями й учнями, дирекцією й учнями, вчителями і батьками, батьками і дирекцією. Не можна осягнути позитивних наслідків, формально використовуючи зовнішні засоби впливу превентивної системи, вилучивши із цієї методи саме її серце — мету, її квінтесенцію, а саме: навчити застосовувати християнські принципи у повсякденному сімейному, громадському, політичному житті.

1. *Б. а.* Виховуймо найчисленнішу народну інтелігенцію // Прапор. Місячник суспільно-політичний й економічний для русько-галицького духовенства. — 1899. — Ч. 7.
2. *Б. а.* Рец.: Отець Іоанн Боско. Його життє і діла // Прапор. Місячник суспільно-політичний й економічний для русько-галицького духовенства. — 1899. — Ч. 11.
3. *Вігано Анджело (о.).* Передмова // Боско Т. Салезіянська родина праведників / перекл. з італ. о. Лев Гайдуківський, СДП. — Львів, 2007. — 178 с.
4. *Паскуаль Чавез Віллануева* (Генеральний Настоятель). Коментар гасла 2010 / Паскуаль Чавез Віллануева ; перекл. з італ. — Львів, 2010. — 19 с.
5. *Рудницька Мілена.* Дон Боско. Людина. Педагог. Святий / Мілена Рудницька. — Рим, 1963. — 338 с.
6. *Рудницька Мілена.* Св. Іван Боско. Педагог молоді. Виховна «запобіжна система» оо. Салезіян / Мілена Рудницька. — Львів : Салезіянське видавництво «Дон Боско», 2007. — 73 с.
7. *Сапеляк Андрій* (єпископ). Отець-прелат Кирило Селецький. Засновник монаших згромаджень / Андрій Сапеляк. — Львів, 2004. — 116 с.
8. *Селецький Кирило (о.).* Отець Іоанн Боско. Його життя і діяльність / Кирило Селецький. — Львів, 1992. — 190 с.
9. *Боско Терезий.* Дон Боско. Новая биография / Терезий Боско. — СПб., 2003. — 464 с.
10. *Хуан Векки* (Генеральный Настоятель). События в Церкви и семье / Векки Хуан // Документы Генерального Совета Салезианского Общества Святого Иоанна Боско / перев. с итал. Татьяны Тихоновой. — СПб., 1998. — С. 4—42.

Oksana Sapeliak

ON PREVENTIVE EDUCATIONAL SYSTEM OF SALESIAN SOCIETY

In the article have been put some problems not yet considered in Ukrainian ethnology as for preventive educational system in upbringing of children and adolescents founded by Italian clergyman, saint Giovanni Bosco.

Keywords: preventive educational system, repressive educational system, Don Bosco, Salesians.

Оксана Сапеляк

ПРЕВЕНТИВНАЯ СИСТЕМА ВОСПИТАНИЯ ОБЩЕСТВА САЛЕЗИАН

В статье поднимаются вопросы, не исследованные в украинской этнологии, о превентивной системе воспитания детей и молодежи, основателем которой был итальянский священник, святой Джованни Боско.

Ключевые слова: превентивная система воспитания, репрессивная система воспитания, Дон Боско, салезиане.



Ігор МАРКОВ

ОСОБЛИВОСТІ СОЦІАЛЬНИХ ІДЕНТИЧНОСТЕЙ СУЧАСНИХ УКРАЇНСЬКИХ МІГРАНТІВ У КРАЇНАХ ЄС

У статті розглянуто деякі особливості соціального самовизначення етнонаціональної групи сучасних українських трудових мігрантів у державах ЄС на тлі мігрантів із країн Центральної Європи.

Ключові слова: сучасна українська трудова міграція, традиційна діаспора, етнічна спільнота, соціальні мережі, соціокультурні форми самоорганізації .

У 2007—2008 рр. Міжнародний Благодійний Фонд «Карітас України» у співпраці з сектором етносоціальних досліджень Інституту народознавства НАН України за підтримки Акції солідарності німецьких католиків з людьми у Центральній та Східній Європі «Реновабіс» здійснив різнобічне дослідження трудової міграції з України у ЄС. Метою проекту було вивчення масштабів, напрямів і тенденцій сучасної трудової міграції з України до країн Європи, визначення потреб та можливостей діяльності Української Греко-Католицької Церкви та її установ у сфері правової допомоги, соціального захисту та пасторальної опіки українських трудових мігрантів. Дослідження охопило 7 країн ЄС: Республіка Польща, Чеська Республіка, Італійська Республіка, Грецька Республіка, Королівство Іспанія, Португальська Республіка, Республіка Ірландія.

Реалізація проекту спиралася на поєднання різних методів або, у ширшому значенні, усіх доступних інформаційних потоків, і включала: опитування українських трудових мігрантів у державах перебування за допомогою так званих якісних методів (глибинні напівструктуровані інтерв'ю, фокус-групові дискусії); опитування експертів, причетних до проблем трудової міграції в державах перебування: представників влади, Церкви, профспілок, неурядових організацій, структур самоорганізації мігрантів; опрацювання статистичних матеріалів та досліджень трудової міграції; аналіз правових тенденцій і змін до законодавства у сфері міграції в державах перебування українських мігрантів; проведення моніторингу медіапростору.

За результатами роботи дослідницької група отримала близько ста поглиблених інтерв'ю і провела вісім фокус-групових дискусій з українськими трудовими мігрантами в країнах, обраних для дослідження. Респондентами глибинних інтерв'ю та фокус-груп стали жінки та чоловіки всіх вікових груп, освітньо-кваліфікаційних рівнів, регіонів походження з України, сфер зайнятості на заробітках, різного міграційного стажу й досвіду — відповідно до особливостей української заробітчанської міграції в кожній країні, обраній для проведення дослідження.

У межах проекту проведено десятки експертних інтерв'ю з представниками державних, самоврядних неурядових інституцій, Церкви у всіх обраних нами країнах перебування, причетних до проблем сучасної міграції, в тому числі української; здійснено аналіз міграційного законодавства України і дер-

жав, у яких проводилося дослідження, а також міжнародних правових актів у сфері регулювання міграції; опрацьовано дані поточної статистики, отриманої в ході дослідницьких експедицій; проводився моніторинг українських засобів масової інформації за 2008 р. і за попередні роки за окремо розробленою методологією структурування інформаційних потоків і спеціально підготовленою для її потреб програмою формування баз даних.

Результати проведеного нами комплексного дослідження сучасної української трудової міграції у семи країнах Європейського Союзу дали змогу виокремити риси для означення її як частини глобальних міграційних процесів. Так, новітня українська міграція, на відміну від її попередніх періодів, *одночасно* охопила майже всі держави Європи, а також Азію, Північну і Південну Америку, Австралію[1]; вона включає найрізноманітніші соціально-демографічні групи українського суспільства. Її характеризують масовість нелегальної (в т. ч. жіночої) міграції, перехід від «човникових» подорожей до тривалих виїздів, а від них — до переміщень різними країнами та регіонами, скупчення українців переважно у мегаполісах (Мадриді, Римі, Мілані, Лісабоні, Афінах, Москві), розвинуті соціальні мережі. Соціальну динаміку української трудової міграції визначають люди з вищою і середньою спеціальною освітою.

Українців у країнах ЄС (включаючи нерегулярну міграцію) в цілому характеризує відносно високий рівень освіти та кваліфікації, спорідненість культури українських мігрантів та громадян держав ЄС, відносно швидка інтеграція в соціокультурний простір країн ЄС, один з найнижчих рівнів злочинності серед національних груп мігрантів.

Типологічно українці належать до циркулярної або маятникової міграції. За нашими оцінками, понад 80% з них прагнуть повернутися на батьківщину; близько 70% мають сім'ї в Україні, підтримують тісні стосунки з близькими на батьківщині, перебуваючи на еміграції; 90% реалізують плани на майбутнє в Україні (купують помешкання, оплачують здобуття освіти дітям та ін.); принаймні двічі-тричі протягом року українські мігранти по змозі (за наявності легального статусу в державі перебування, коштів, відпустки) їздять в Україну. Це сприяє соціальній реінтеграції мігранта у разі повернення на батьківщину.

Проте, відзначене зовсім не вказує на перспективу швидкого повернення: мігранти перебуватимуть там, де складатимуться для них відповідні умови життя та праці. Відсутність значних інвестицій у розвиток перспективних галузей економіки України посилюватиме міграційну мобільність населення, яка є характерною для епохи глобалізації в цілому. За нашими експертними даними, останнім часом набуває розвитку тенденція до набуття українцями громадянства країн перебування (як, до прикладу, у Португалії).

Українські мігранти переважно зайняті на вторинному ринку праці (будівництво, сфера послуг, сільське господарство) як некваліфіковані працівники. Це не спричинює конкуренції для працівників приймаючих країн. Водночас вони успішно конкурують з трудовими мігрантами з інших країн. А з іншого боку, українські мігранти успішно заміщають вакансії кваліфікованих і висококваліфікованих фахівців, потреба в яких дедалі більше стає відчутною в ЄС.

Сучасні українські мігранти утворюють широко розгалужені соціальні мережі, за посередництвом яких вони перевозять людей з України до приймаючих країн і в зворотному напрямі, на батьківщину, переказують зароблені гроші родинам в Україні, поширюють інформацію про ситуацію на ринку праці, можливості отримати помешкання, правові характеристики країни чи регіону, зокрема, пов'язані з підготовкою документів на легалізацію, возз'єднанням сім'ї, іншими правовими умовами перебування. Експерти відзначають, що завдяки добре налагодженим мережам українці виявляють еластичність та мобільність у достосуванні до швидко змінюваних умов на ринку праці, зокрема, в час фінансової кризи. Можна додати, що через соціальні мережі відбувається саморегулювання сучасної української міграції.

Міграція справляє значний вплив на розвиток української економіки шляхом прямих та непрямих інвестицій, міжнародного партнерства у дрібному та середньому бізнесі, впровадження інновацій та ін. Тільки міжнародні перекази заробітчан в Україну

---

[1] Особи, які потрапили у вибіркову сукупність першого загальнонаціонального обстеження домогосподарств України на тему міграції, проведеного у тому ж році, що й наше дослідження, обстеження трудової міграції називали 33 країни призначення трудових міграцій. Насправді, їх кількість безумовно більша [3, с. 64]

експерти нашого дослідження прирівнюють до 20% ВВП країни. Більшість цих коштів приходить до мігрантських родин в Україні через соціальні мережі, минаючи банківську систему [5, с. 33].

Нині зареєстровано десятки громадських об'єднань українців у державах Європи, окрім Росії, які переважно займаються культурно-освітньою діяльністю. В їх числі постають регіональні, міські, жіночі, студентські організації. До прикладу, за нашими експертними даними, лише в Іспанії зареєстровано близько 40 об'єднань українців, 25 із яких увійшли в «Адресар українських громадських організацій» «Навігатора українського мігранта — 2008» — довідкового видання, підготовленого нашою групою за підсумками реалізації дослідження [6, с. 17—22]. Частина громадських об'єднань українців у ЄС стають впливовими посередниками у відносинах між українцями і владою країни перебування, а також у здійсненні зворотного впливу зовнішньої трудової еміграції на українську владу та суспільство.

Проте головними осередками формування українських емігрантських спільнот, довкола яких часто утворюються громадські об'єднання — і в цьому історична спадкоємність сучасної трудової міграції і традиційної української діаспори, що постала у минулі епохи — є душпастирські центри Української Греко-Католицької Церкви. Вони виникають скрізь, де перебувають наші заробітчани, особливо активно — у традиційно католицьких країнах Південної Європи [5, с. 33].

За даними, наведеними експертом Т. Гринчишиним, нині в країнах ЄС функціонують від 450 до 500 спільнот УГКЦ [5, с. 3]. Порівняно з 2008 р., коли проводилося наше дослідження, наведена інформація виразно вказує на зростання їх кількості у цих країнах. Так, якщо на час проведення нашого дослідження в Італії було близько 120 громад цієї Церкви [3, с. 220], то натепер ця кількість зросла до 139 [5, с. 3]. Збільшення кількості спільнот УГКЦ — цього разу майже удвічі, з 16-ти [3, с. 232] до 30-ти [5, с. 33] — маємо за аналогічний період в Іспанії. Спільноти часто постають спонтанно, не маючи офіційного статусу в рамках УГКЦ; на одного священика інколи припадає кілька, часом, до десяти осередків душпастирювання, віддалених між собою значними відстанями [1].

Назвемо деякі особливості розвитку соціальних комунікацій і мереж українських іммігрантів, які, можливо, вирізняють цю групу від інших національних груп іммігрантів до ЄС.

На відміну від гостьових працівників у західних державах ЄС з країн Центральної Європи — нових членів ЄС (до прикладу, Польщі), мігрантську ідентичність яких можна визначити в категорії «тимчасовості» («the migrants view themselves as mobile persons responding to economic opportunities rather than migrants who have left the homecountry for good and made a decision to settle abroad») і дистансування як від своїх співвітчизників-іммігрантів, так і щодо громадян приймаючої країни [7, с. 60], — українським іммігрантам притаманний дещо інший вимір самовизначення, у якому міграція стає складовою певного усталеного простору співбуття («to seek, where good»). Як наслідок, реалізують себе ефективні мережі життєдіяльності та структури співбуття, що випливають із традиційних етнічних форм.

Перша зі згаданих мігрантських ідентичностей, яку співробітниця Центру міграційних досліджень Варшавського Університету С. Торуньчик-Руїз знайшла серед польських гостьових робітників у Нідерландах [7, с. 60], виявляє приналежність іммігрантів і громадян приймаючої країни до єдиного політичного простору спілкування, у якому іммігранти мають свій «локус», хоч і в «системі координат» західноєвропейського суспільства. Це останнє, тобто усвідомлення вихідцем із Центральної Європи на заробітках у Європі Західній своєї «позиції» у спільному просторі, як нам здається, посилює відчуття власного «локусу», у даному разі — приналежності до польського суспільства і дистанціювання від колег-іммігрантів і громадян приймаючої країни.

Особливість мігрантської ідентичності українців, навпаки, пов'язана із відчуттям «покинутості самих на себе». Незахищеність з боку власної держави, нелегальний статус у державі перебування, а ще, «рідна держава, не створивши відповідної кількості робочих місць і, головне, достойних заробітків (відповідно, заробітчани повернуться в Україну, коли ці умови, бодай «наполовину», з'являться) — чинники, які наші інформанти — учасники поглиблених і фокус-групових інтерв'ю — називають причинами «покинутості самих на себе». Українські іммігранти почуваються вихідцями з культурно спорідненого з

громадянами ЄС, але «іншого» світу. Вони не тільки не належать до єдиного з громадянами приймаючих країн політичного простору спілкування, а й перебувають поза політичним простором як таким, не відчуваючи у ньому свого «локусу».

Таким чином, артикульовані українськими іммігрантами причини їхньої «покинутості на себе» самі є наслідком способу соціального самовизначення української людини, «продовженням» якого виступають і зовнішні міграції. В його основі лежать локальні, персональні, персонально-групові активності та комунікації, що не ведуть до інституалізації суспільства, відтворення чи артикуляції його правовідносин. Зворотний бік цього способу самовизначення — суспільне мімікрування, коли у суспільному, «політичному» просторі відносин «нічого не відбувається»: «локальність» (тут як «одиничність», «одноразовість», «тимчасовість») входження у політичний простір самоздійснення, що заміщує «локус» у ньому, вимірюється доцільністю отримання чогось на кшталт персональної «ренти», по суті, артикулюється як «відмежованість» від суспільства.

Для мігрантів, що мають власний локус, соціальні мережі всередині етнічної групи в цілому полегшують процес ланцюгової міграції і не мають тенденції до відтворення своєї «власної локальності» і почуття спільності в новому контексті: вони зберігають приналежність до їхнього власного суспільства, еміграція, як ми вже сказали, мислиться ними як тимчасовість. Як протилежність до них, у представників мігрантської ідентичності, до якої належать українці, реалізують себе ефективні міжперсональні мережі, що виражають більш усталену життєдіяльність, структури співбуття, що випливають із традиційних етнічних форм. Декларація про повернення на батьківщину стає для них радше мрією, «казковим образом», що супроводжує їх на шляху вживання в емігрантське буття, і втілюється у вигляді емігрантських етнічних спільнот.

Дослідники відзначають віддаленість національних груп сучасних іммігрантів від «своїх» традиційних діаспор у приймаючих країнах. Стосується це і так званої «четвертої хвилі» української міграції. Причин цієї віддаленості, як і відмінностей міграцій попередніх епох від сучасної міграції у випадку українців, ми торкнулися в інших наших публікаціях [4, с. 78—79].

Проте дистанціювання представників новітньої української міграції від традиційної української діаспори у країнах перебування не виключає відтворення серед них соціокультурних форм самоорганізації, притаманних традиційній діаспорі (культурні, освітні, студентські, жіночі товариства, видання власної преси, церковні спільноти).

Формування новітніх спільнот українських емігрантів відбувається шляхом самоорганізації, за дуже обмеженої, часто лише декларативної, а інколи і всупереч — участі Української держави.

Визначальним чинником інтеграції спільнот українських емігрантів у приймаючих країнах, як і в попередні епохи української еміграції, залишається Українська Греко-Католицька Церква, спільноти якої часто самочинно виникають серед українських іммігрантів у ЄС, більшість із яких походять із Галичини. Душпастирські центри УГКЦ у країнах ЄС діють не тільки як релігійні об'єднання, але також як центри комунікування, взаємодопомоги, національно-культурного життя мігрантів. Членами спільнот УГКЦ стають не тільки традиційні греко-католики, але також представники інших конфесій, іммігранти, що не ходили до церкви в Україні чи взагалі не були віруючими людьми, деякі громадяни країни перебування.

1. Архів комплексного дослідження трудової міграції з України у державах Європейського Союзу та Російській Федерації, проведеного Міжнародним Благодійним Фондом «Карітас України» у співпраці з сектором етносоціальних досліджень Інституту Народознавства Національної Академії Наук України у 2006—2008 рр. Групове інтерв'ю зі священиками УГКЦ північної Італії, Болонья. — 2008. — Січень.
2. *Бойко Юстин, єрм.* Трудова міграція і становлення спільнот Української Греко-Католицької Церкви у країнах Європи / Бойко Юстин // На роздоріжжі. Аналітичні матеріали комплексного дослідження процесів української трудової міграції (країни ЄС та Російська Федерація) / Марков І., єрм. Бойко Ю., Іванкова-Стецюк О., Селещук Г. та ін. ; за ред. Ігоря Маркова. — Львів, 2009. — 260 с.
3. Зовнішня трудова міграція населення України. — К., 2009. — 120 с.
4. *Марков І.* Українська трудова міграція в ЄС: соціологічно-статистичний проект / І. Марков // На роздоріжжі. Аналітичні матеріали комплексного дослідження процесів української трудової міграції (країни ЄС та Російська Федерація) / за ред. І. Маркова. — Львів, 2009. — 260 с.

5. *Марков І.* Сучасні міграції у соціодинаміці глобалізованого суспільства: теоретичні аспекти постановки проблеми / І. Марков // Українознавчий альманах. — К., 2012. — Вип. 7.
6. Навігатор українського мігранта 2008 / упоряд. І. Марков, М. Бондаренко, Г. Селещук. — Львів, 2009. — 256 с.
7. *Sabina Torunchyk-Ruiz*. Being together or apart? Social networks and notionsof belonging among recent Polish migrants in the Netherlands / Sabina Torunchyk-Ruiz // CMR working papers. — № 40/98. — December 2008. — 64 p.

Ihor Markov

ON PECULIARITIES OF SOCIAL IDENTITIES BY THE PRESENT-DAY UKRAINIAN MIGRANTS IN THE STATES OF EC

In the article have been considered some peculiarities of social self-definition by ethnical national group of the present-day Ukrainian labour migrants in the EC states against the background of migrant from the states of Central Europe.

Keywords: present-day Ukrainian labour migration, traditional diaspora, ethnical community, social networks, sociocultural forms of self-organization

Игорь Марков

ОСОБЕННОСТИ СОЦИАЛЬНЫХ ИДЕНТИЧНОСТЕЙ СОВРЕМЕННЫХ УКРАИНСКИХ МИГРАНТОВ В СТРАНАХ ЕС

В статье рассмотрены некоторые особенности социального самоопределения этнонациональной группы современных украинских трудовых мигрантов в государствах ЕС на фоне мигрантов из стран Центральной Европы.

Ключевые слова: современная украинская трудовая миграция, традиционная диаспора, этническая общность, социальные сети, социокультурные формы самоорганизации.



Надія ЛЕВКОВИЧ

ЖІНОЧІ ДЕМОНОЛОГІЧНІ ПЕРСОНАЖІ УКРАЇНЦІВ КАРПАТ

У статті на основі аналізу всієї демонологічної персонажної системи населення українців Карпат простежується поділ останньої на жіночих та чоловічих демонічних істот. Такий поділ є яскравим прикладом двочленного протиставлення світу на чоловіче та жіноче начала. Основна увага у статті зосереджена на характеристиці уявлень українських горян про жіночих персонажів різних рівнів демонізації.

Ключові слова: демонологія, українці Карпат, жіночі демонологічні персонажі, «дика баба», «перелесниця», «майка», «повітруля», «босурканя», «ворожка».

Досліджувати традиційну культуру суспільства, зокрема комплекс народних демонологічних уявлень стало досить модним явищем для сучасного науковця-етнолога, позаяк це дає змогу останньому бути деякою мірою «причетним» до сфери сакрального магічного потойбічного світу.

У нашій статті на основі скрупульозного аналізу всієї персонажної системи народної демонології українців Карпат виявляємо досить чіткий її поділ на чоловічих та жіночих демонологічних персонажів (останні і будуть безпосереднім об᾿єктом нашої уваги). Так, наприклад, при фіксації інформації про «вовкуна» дослідниками у жодному випадку не виявлено корелятив жіночого роду. Його відсутність вони пояснювали тим, що людина, яка могла обертатися на вовка, — це член парубоцької громади, який проходить ініціацію. В деяких місцевостях України «вовком» називали хлопця, котрого приймали до парубочої громади [8, с. 141]. На стадії переходу від родоплемінного суспільства до військової демократії інститут ініціації досягнув свого розквіту. Він символізував перехід від життя до смерті й потім знову до життя. Дуже часто магічними засобами, які допомагають «вовкуну» знову стати людиною, є діжа, хомут, що у народній культурі еквівалентні жіночому дітородному органу. Отже, таке перетворення можна вважати символом «другого народження».

Українці Карпат для номінування «ходячого» покійника, який після смерті приходить і ссе кров у живих людей, застосовують лексему виключно чоловічого роду — «упир». Заради справедливості зазначимо, що побутує тут і назва «упириця», але позначає вона зовсім інший тип персонажа демоніуму українських горян — відьму-«босурканю».

У жодному випадку дослідникам не вдалося зафіксувати хоча б якісь відомості про жіночий корелят домашнього духа — «годованця». Щоправда, деякі науковці вважають жіночою персоніфікацією його в Українських Карпатах «дику бабу» [18, с. 126]. Однак таке припущення не зовсім правильне, адже для «дикої баби» характерна сезонність перебування на землі та опіка не домашнім простором, а полем (переважно гороховим), тоді як влада домашнього духа розповсюджується лише на той дім, де він мешкає, а його присутність там переважно є постійною та обов᾿язковою.

Такий ґендерний поділ карпатської демонологічної системи, а також своєрідна конфронтація між чо-

ловічими та жіночими персонажами, сягає доби архаїчної свідомості, для якої двочленне протиставлення чоловічого та жіночого було цілком логічним. Відповідно, у семантичній опозиції жіноче начало є «чужим, злим», тотожним смерті, а чоловіче — «своїм, добрим», пов'язаним з життям [25, с. 109].

Мета статті — на основі аналізу всього масиву інформації про карпатську демонологічну систему простежити чіткий її поділ на чоловічих та жіночих персонажів та показати колоритність, унікальність народних демонологічних уявлень бойків про останніх. Для реалізації мети було поставлено завдання висвітлити основні функції, мотиви, зовнішній вигляд, генетичне походження карпатських жіночих персонажів, які наділені різними рівнями демонізації: власне демонічних істот («дика баба», «перелесниця», «повітруля», «майка» тощо), напівлюдей («босурканя»), «непростих», «знаючих» (знахарка, ворожка) та осіб-езотеристів, які в демонологічній ієрархії займали проміжне місце між «непростими» та звичайними людьми (вдова, невістка, «чиста» дівчина тощо).

Перейдемо до безпосереднього аналізу карпатських традиційних уявлень про тих жіночих демонічних істот, основною функцією яких є зваблення чоловіків та підміна дітей грудного віку. Слід зазначити, що подібні мотиви характерні для болгарської «наві», сербської «віли», «самодіви», польської «богинки», «мамуни». В українців Карпат — це жіночі демонічні істоти типу «майки», «дикої баби», «літавиці», «вітерниці», «перелесниці», «бісиці», «повітрулі». Генезис їхніх образів є різним: жінки, які померли під час пологів, дівчата, які померли до весілля, старі діви, нехрещені діти. На сучасному етапі внаслідок нашарувань у сфері народної демонології елементів пізнішого походження дуже важко визначити, хто є хто. Утім, маємо і об'єднавчий фактор — їх однакові функції (переслідування вагітних, крадіжка та підміна дітей, зваблення чоловіків). Зауважимо, що образи зазначених вище персонажів деякою мірою переплітаються з образом «русалки». Дослідники-етнологи вважають, що на західноукраїнських землях аналогом «русалки» є «мавка», «майка». Проте польові етнографічні матеріали з теренів бойківського краю дають змогу припускати, що це могли бути два зовсім різні персонажі, адже і тут ми знайшли відомості про «русалок»: «*Казали, шо дівчата, що топляться, то русалки ходять*» [4, арк. 7]; «*Які повмирали дівчата ше не рухані — русалки. Їх мают за добрих*» [2, арк. 4]; «*Шо ся втопит — то русалка. Они вилазять на берег, чешуться — то тато з мамов розказували*» [1, арк. 4]; «*Русалка — як молода дівка втопиться, то її дух ходит*» [7, арк. 9]. Більше того, якщо Дмитро Зеленін писав про «русалок» як про покійниць [17, с. 134], тобто осіб жіночого роду, то нам вдалося зафіксувати корелятив чоловічого роду: «*Русалок мертвий бере ї* (дівчину. — *Н. Л.*) *і тягне в ріку*» [1, арк. 4]. Отже, в Карпатах могли бути і «русалки», і «мавки» (перші тяжіють до образу передчасно померлих молодих дівчат, другі — до образу померлих нехрещених дітей).

Як правило, персонажів типу «перелесниці», «майки», «дикої баби» народна уява наділяла гіпертрофованими грудьми. Це власне і проявляється в функціях зазначених істот. Ці персонажі могли годувати покинутих дітей, але й могли самі ссати їх груди. Інформатори зазначають, що ссали вони дитину лише до року (переважно саме рік прийнято годувати дитину грудьми). Інколи можна розпізнати в цих покійницях дівчат, які померли перед шлюбом: «*Перелесниця щоночі ходит до чоловіка і не дозволяє йому ся вінчати, бо може задушити*» [3, арк. 2]. Дуже часто «літавиця» — це «нечистий» покійник, який приходить у сні, внаслідок чого людина отримує чорну хворобу [4, арк. 7]. Частково в основі її генезису можна виявити душу померлої старої діви: «*Літавиця, ге баба на кони, до чоловіка ся причіпляє*» [5, арк. 3].

На Бойківщині, коли дитину хотіли відлучити від грудного вигодовування, то лякали «дикою бабою», яка може покусати груди [3, арк. 2]. Уже саме використання терміну «баба» свідчить про те, що за цим образом «нечистої сили» прихована душа померлої людини. Прикметно, що українці часто хоронили покійників босими, проте і тут були винятки — жінок, які померли під час пологів, ховали у взутті [22, с. 125]. Мабуть, тому генеза «дикої баби» пов'язана із душею жінки, яка померла під час народження дитини. Цим, ймовірно, і можна пояснити мотив гіпертрофії грудей. Цьому персонажу («дикій бабі») приписують різні, часом зовсім протилежні мотиви — крадіжка та підміна новонароджених дітей [24, с. 11], зваблення чоловіків [33, с. 439]. Цікавим є мотив опіки гороховим полем, де її і можна зловити [33,

с. 439]. Характерною її рисою є сезонність перебування на землі, що вказує на схожість з «русалкою». Прикметно, що «приручити» «дику бабу» можна перед великими календарними поминальними святами — Великоднем чи Різдвом [33, с. 440]. Не випадково бойки Стрийщини вважають її основним знаряддям залізний макогін [34, s. 130] (залізний макогін використовують саме на Святий вечір для тертя маку до куті — основної обрядової страви)[1]. Її любов до горохового поля можна пояснити тим, що горох у Карпатах — невід'ємна та одна з основних страв на Святий вечір. Тому після Святого вечора «дика баба» покидає земний світ.

«Дикій бабі» при докладному аналізі її образу притаманні й певні опікунчі функції. Можливо, це пов'язано із генетичною спорідненістю цього персонажа з душами жінок, які померли під час пологів. Адже для останніх характерним є мотив, який відрізняє їх від усіх інших «безпірних» покійників, — мотив «святої смерті».

Помітно, що жінки, які помирали під час пологів, безшлюбні дівчата, старі діви, нехрещені діти вважалися неповноцінними членами громади, тому що вони помирали, так і не переживши тих переломних моментів (ініціацій), які б дали змогу стати повноправними членами суспільства і до кінця пройти етапи соціалізації. Померла дитина, яка не попробувала материнського молока, ще не вважалася членом сільської громади. Не випадково ритуал першого годування супроводжувався низкою обрядово-магічних моментів, які прирівнювали його до обряду ініціації. Дівчина, яка не встигла вийти заміж, або ж стара діва теж вважалися неповноцінними, бо вони не пройшли основного ініціаційного обряду — переходу в соціальний стан заміжніх жінок. Подібні стереотипні уявлення були і щодо покритки (до того ж, саме дівчата, що народжували, не перебуваючи у шлюбі, найчастіше страчували дітей, лякаючись сорому та осуду від громади). Становище покриток було складним і через те, що священики відмовлялись давати їм «вивід», тому, згідно з народними уявленнями, вони довіку залишались «нечистими» [20, с. 690]. Простежуємо певну упередженість і щодо їхніх позашлюбних дітей, яких в народній уяві часто ототожнювали з персонажами демонології. Мабуть, з цієї причини подекуди вважали, що «копиля — це добре — буде родитися хліб і вестися в господарстві» [15, с. 306].

У південних слов'ян жіночі персонажі допомагають вівчарям скотарити, оберігати стадо від диких звірів. Проте сербські «віли» не терплять перевагу людей у будь-чому, тому можуть мстити, якщо в них досконаліші краса, голос тощо [29, с. 370]. Подібні уявлення побутують в Українських Карпатах, зокрема на Бойківщині, про що виразно свідчать етнографічні джерела: «*Вийшли в полонину косити. Лягли спати. Один не спав. Чує: так красно співають вітерниці — та й він собі зачав співати. Як заснув, то зачало 'го щось душити: «А то я, аби ти більше мої співанки не переймав*» [5, арк. 19].

Наявні деякі ознаки зовнішності, особливі прикмети та риси поведінки, які відносять до демонічних, властивих не людям, а «нечистим» покійникам. Передусім це — різноманітні тілесні аномалії. Насамперед ознаками демонічної зовнішності були як потворна огидність, так і досконала врода, «якої не буває в хрещених людей» [10, с. 78]. Вони здебільшого і властиві жіночим демонічним персонажам — «русалкам», на Бойківщині — «мавкам», «повітрулям» (*«на повітрулю треба казати, що вона красна, а ти паскудна»*) [4, арк. 10].

У групі демонологічних персонажів, які займають перехідне становище між світом демонів і світом людей, центральна роль належить відьмі (сербська «вештиця», болгарська «самовіла», польська «wiedźma» і, власне, карпатська «босорка») [21, с. 187]. Потрібно наголосити, що в образі відьми переплелись як язичницькі мотиви, так і християнські середньовічні вчення про чаклунство (здебільшого це стосується західнослов'янських уявлень) [11, с. 297]. Уявлення про відьму як чаклунку найбільше поширене в українській, частково — в білоруській, і значно менше — в російській демонології. У закарпатських говірках у назвах жіночого роду з коренем «bosor» переважає значення «чарівниця, ворожка». Натомість у бойківських та гуцульських — це жінка-відьма, яка відбирає молоко в корів. Із таким значенням слово

[1] Аналогічні повір'я побутували серед мешканців Західного Полісся, де дітей лякали «русавкою», яка «затовче дітей верцьохом по голові» (див.: Архів ЛНУ ім. І. Франка. — Ф. 119. — Оп. 17. — Спр. 69-Е. — Арк. 21), а також у білорусів. Зокрема, тут дітей лякали «залізною бабою», яка живе в полі, ловлячи дітей залізною ступою (див.: Топорков А. Семиотика жилища. Вода в решете, черт в ступе... / Андрей Топорков // Родина. — 1994. — № 6. — С. 102).

відоме і в угорських говірках. Це дало підставу дослідникам вважати, що назва «босорка» в українській мові запозичена з угорської [31, с. 60]. Слід наголосити, що дуже часто для позначення жінки, що відбирає в корів молоко, бойки застосовують лексему «опириця» [6, арк. 2, 3, 5, 8, 10], що пов'язано, мабуть, з однаковою міфологічною природою відьми та упиря — наявністю в них двох душ.

Досі залишається маловідомим, структурно складним і майже не дослідженим в етнографічному плані обряд передачі старою відьмою своїх знань молодій. Проте відомо, що перед тим, як розпочати «передачу науки», стара відьма зобов'язана показати останній силу і можливості «нечистого духа» й попередити про майбутню жахливу смерть і посмертні муки [1, арк. 10]. Спорадично здатність жінки до відьомства спричинена певними аномаліями в поведінці батьків (наприклад, покутяни вірили: коли вагітна жінка варить страву на Святий вечір, а до горшка впаде кусочок вуглинки і вона її з'їсть, то народить відьму [13, с. 224]). Народна уява бойків частково відносить родиму відьму до тієї ж групи, що й знахарку (така відьма, на відміну від ученої, інколи може допомогти, бо вона володіє більшою магічною силою). Проте, як зазначав ще Хведір Вовк, відмінність між ними досить помітна: знахарка не літає на Лису гору, не має хвоста, не спеціалізується на доїнні корів [12, с. 205].

Українські горяни стверджують, що «босурканями» могли бути жінки будь-якого віку, проте у переказах фігурують переважно літні жінки. У Карпатах довголіття вважалося однією з ознак чаклунства загалом. У бойківській демонології зустрічається також корелятив «босуркач» [5, арк. 16], «босуркун», «босюркун» [4, арк. 2, 5], у лемківській — «босорка» (у східнослов'янській — «відьмар»). Причому стосунки між ним та «босурканею» були ворожими, антагоністичними, тому що він переважно допомагав людям і всіляко перешкоджав у її спробах завдавати шкоди. І взагалі бойки вірили, що «босоркун» володіє більшою магічною силою, аніж «босорканя»: якщо її сила після смерті — незначна, то в нього — навпаки, вона стає ще більшою [27, с. 91].

Якщо говорити про так званих «непростих» (знахарів, ворожок тощо), то серед них також переважають саме особи жіночої статі. Водночас у карпатських говірках дуже часто зустрічаються корелятивні пари «ворожка-ворожбит», «знахар-знахарка», «чарівник-чарівниця». Причому, нерідко чоловік-«непростий» протиставляється жінці, знешкоджуючи її негативні, зловорожі магічні дії, спрямовані проти людини. На території Полісся, а також серед західних слов'ян широко розповсюдженим було повір'я, згідно з яким такі жінки мали «мухи в носі» або ж «чорта в носі» [28, с. 120]. Припускаємо, що аналогічні уявлення існували і на території Бойківщини, про що свідчить зафіксований польовий матеріал: «*Є така мушка, шо приворожує*» [6, арк. 3].

Як писав польський дослідник Казимир Мошинський, основним джерелом ворожби, гадання є передчуття [35, s. 371]. Через те, що жінки є вразливішими, ніж чоловіки, то природно, що саме їм властиве це заняття. Це пов'язано, мабуть, з тим, що жінка як берегиня домашнього вогнища та родини була більше «поєднаною» з язичництвом та його культами. Саме вона й могла стати ревною послідовницею та основним носієм таємничих знань, які можна було передати наступним поколінням. Чоловік же займався практичнішими справами — пошуком їжі для утримання сім'ї.

Слов'яни-язичники сприймали жінку як містичну істоту, яка володіла талантом ворожіння, гадання, чарування, пророцтва, могла лікувати різні хвороби, бо перебувала в безпосередній близькості до надприродних сил і вміла використовувати їх як для добрих, так і для злих справ. До останніх належала здатність «нечистої» жінки (в якої були регули. — *Н. Л.*) «врікати» (зашкодити поглядом. — *Н. Л.*): «Споганити може жона дітину, коли «на ній є» [30, с. 485]. Це повір'я не є безпідставним, оскільки, за давніми уявленнями, такий стан у жінки — це ознака того, що демонічні сили отримали владу над її тілом.

Проте цим ремеслом (знахаруванням, ворожінням) не могли займатися молоді жінки, бо, за народними уявленнями, їхнє заняття — не благословенне Богом. Це було прерогативою старших, самотніх жінок, переважно вдовиць. Вважалося, що жінка, втративши чоловіка, втрачала і конструктивне начало. Така жінка є еквівалентом хаосу, «того світу» [19, с. 192], тому вона має можливість установити глибший, безпосередній контакт з потойбіччям і таким чином успішно регулювати стосунки між живими людьми та померлими.

Статус удови оцінювався суперечливо: з одного боку, як соціально неповноцінний, через відсутність пари; а з іншого — як ритуально чистий. Як неповноцінним членам суспільства, їм заборонено виконувати чимало ритуальних дій (зокрема, на Поліссі вдова не могла бути повитухою). Як ритуально чисті, вдови часто-густо магічним способом та замовляннями допомагали лікувати різноманітні хвороби. Якщо в сім'ї постійно вмирали діти, то серби вважали дієвим помічним засобом полотно дев'яти вдовиць, з якого шили дитині сорочку [14, с. 297]. Поляки стверджували, що вдова (особливо бездітна) частіше за інших займається гаданням, ворожбою [14, с. 296].

У давні часи здатністю до ворожіння наділялися «чисті» дівчата та дівчата, які переходили з категорії незаміжніх до соціального стану молодих дружин, невісток. Особливо небезпечними були останні, які після весілля переходили в нову соціальну категорію, а, згідно з давніми уявленнями, такий перехід ставав можливим лише через «помирання»; вже заміжній жінці інколи давали нове ім'я [16, с. 92] (тому перехід молодої дівчини до цієї соціальної категорії можна вважати обрядом ініціації). Серед дослідників-мовознавців побутує думка, що праслов'янська «nevesta» — «наречена» буквально означає «невидима» [26, с. 7]. Власне тому звичай покривання обличчя молодої на весіллі, що відомий на теренах Слов'янщини та індоєвропейцям загалом, був спрямований на те, щоб утаїти від злих духів перехід дівчини в іншу сім'ю та соціальну категорію. Перебуваючи в порубіжному, лімінальному становищі, вона була надто «вразливою», тобто найбільше наближеною до області смерті. Молоду невістку зазвичай звинувачували в усіх бідах: вона завжди винна в розпалюванні родинних чвар та (що було найголовнішим) у розподілі ґрунту і майна сім'ї (роду) [23, с. 91], тому й ставилися до неї з великим упередженням. Майбутню невістку заводили до хати молодого із закритими очима або ж «*коло печі стояли жінки, заступали піч, шоби молода піч не виділа. Як виділа, то казала: «Яка в печи яма, до року — втиць і мама», — шоби повмирали*» [3, арк. 13].

Стосовно ставлення до категорії «чистих» дівчат, то на Закарпатті, наприклад, вважали, що нитка випрядена такою дівчиною, яка, до того ж, вперше сіла за веретено, мала особливо помічні та оберегові властивості [9, с. 141]; на Харківщині такою ниткою обмотували хату, щоб таким способом стати невидимими для мертвої відьми [32, с. 551].

У структурі народної духовної культури українців Карпат демонологія є одним з найважливіших компонентів їх традиційного світогляду. Вона характеризується чітким ґендерним поділом всієї карпатської демонологічної системи. Це є закономірним виявом архаїчної свідомості, для якої двочленне семантичне протиставлення світу на добро/зло, верх/низ, світло/темрява, чоловіче/жіноче було цілком логічним.

Уявлення про жіночих демонічних істот типу «перелесниці», «дикої баби», «майки» є унікальними витворами народних вірувань населення Українських Карпат. Скрупульозний аналіз польових матеріалів дав змогу дослідити генетичні витоки таких персонажів, як «повітруля», «літавиця», «вітерниця», «перелесниця», «бісиця», «дика баба», «майка», «покуса» та дав підставу зарахувати їх до категорії «безпірних» («нечистих») покійників, а саме — до померлих мертвонароджених, нехрещених, убитих позашлюбних дітей, самогубців-покриток, жінок, які померли під час пологів, молодих дівчат, які померли до весілля, старих дів.

Водночас образи карпатських демонічних красунь чітко корелюються з жіночими персонажами, уявлення про яких поширені серед поляків, сербів, болгар (болгарська «нава», сербська «віла», «самодіва», польська «богинка», «мамуна»). Такі збіжності у сфері народної демонології між українськими горянами та деякими народами південної і західної Слов'янщини зумовлені давньою єдністю етнокультурного розвитку та однаковими природно-географічними умовами.

1. Архів Львівського національного університету імені Івана Франка. — Ф. 119. — Оп. 17. — Спр. 207-Е. — Арк. 1—12 (Польові етнографічні матеріали до теми «Народна демонологія Бойківщини», зафіксовані у Сколівському р-ні Львівської обл.).
2. Архів Львівського національного університету імені Івана Франка. — Ф. 119. — Оп. 17. — Спр. 208-Е. — Арк. 1—8 (Польові етнографічні матеріали до теми «Народна демонологія Бойківщини», зафіксовані у Старосамбірському р-ні Львівської обл.).
3. Архів Львівського національного університету імені Івана Франка. — Ф. 119. — Оп. 17. — Спр. 209-Е. — Арк. 1—30 (Польові етнографічні матеріали до теми «Народна демонологія Бойківщини», зафіксовані у Турківському р-ні Львівської обл.).

4. Архів Львівського національного університету імені Івана Франка. — Ф. 119. — Оп. 17. — Спр. 210-Е. — Арк. 1—23 (Польові етнографічні матеріали до теми «Народна демонологія Бойківщини», зафіксовані у Міжгірському р-ні Закарпатської обл.).
5. Архів Львівського національного університету імені Івана Франка. — Ф. 119. — Оп. 17. — Спр. 211-Е. — Арк. 1—19 (Польові етнографічні матеріали до теми «Народна демонологія Бойківщини», зафіксовані у Долинському р-ні Івано-Франківської обл.).
6. Архів Львівського національного університету імені Івана Франка. — Ф. 119. — Оп. 17. — Спр. 215-Е. — Арк. 1—17 (Польові етнографічні матеріали до теми «Народна демонологія Бойківщини», зафіксовані у Рожнятівському р-ні Івано-Франківської обл.).
7. Архів Львівського національного університету імені Івана Франка. — Ф. 119. — Оп. 17. — Спр. 216-Е. — Арк. 1—9 (Польові етнографічні матеріали до теми «Народна демонологія Бойківщини», зафіксовані у Сколівському р-ні Львівської обл.).
8. *Балушок В.* Обряди ініціацій українців та давніх слов'ян / Володимир Балушок. — Львів ; Нью-Йорк : В-во М.П. Коць, 1998. — 216 с.
9. *Боряк О.* Ткацтво в обрядах та віруваннях українців (середина XIX — початок XX ст.) / Олена Боряк. — К., 1997. — 193 с.
10. *Буйських Ю.* Традиційні вірування українців у надприродні істоти: проблема наукових дефініцій / Юлія Буйських // Етнічна історія народів Європи: Збірник наукових праць. — К. : УНІСЕРВ, 2008. — Вип. 24. — С. 75—80.
11. *Виноградова Л.Н.* Ведьма / Л.Н. Виноградова, С.М. Толстая // Славянские древности: Этнолингвистический словарь : в 5-ти т. ; под общей ред. Н.И. Толстого. — М. : Международные отношения, 1995. — Т. 1 : А—Г. — С. 297—301.
12. *Вовк Хв.* Етнографічні особливості українського народу / Хведір Вовк // Вовк Хв. Студії з української етнографії та антропології. — К. : Мистецтво, 1995. — С. 39—218.
13. *Гнатюк В.* Нарис української міфології / Володимир Гнатюк ; підг. та опрац. тексту, вст. ст. і прим. Р. Кирчіва. — Львів : ІН НАН України, 2000. — 263 с.
14. *Гура А.В.* Вдовство / А.В. Гура, Г.И. Кабакова // Славянские древности: Этнолингвистический словарь : в 5-ти т. / под общей ред. Н.И. Толстого. — М. : Международные отношения, 1995. — Т. 1 : А—Г. — С. 295—297.
15. *Донченко П.* Повір'я, перекази та звичаї бойків с. Широкого Лугу на Мармарощині / Павло Донченко // Наша культура. — Львів, 1936. — Ч. 4. — С. 301—308.
16. *Еремина В.И.* Ритуал и фольклор / В.И. Еремина. — Ленинград : Наука, 1991. — 207 с.
17. *Зеленин Д.К.* Очерки русской мифологии / Д.К. Зеленин // Зеленин Д.К. Избранные труды [вступ. ст. Н.И. Толстого ; подготовка текста, коммент., указат. Е.Е. Левкиевской]. — М. : Индрик, 1995. — Вып. 1 : Умершие неестественною смертью и русалки. — 432 с.
18. *Кырчив Р.Ф.* Традиционное мировосприятие, верования и народная демонология / Р.Ф. Кырчив // Украинские Карпаты. Культура / отв. ред. Ю.Г. Гошко. — К. : Наукова думка, 1989. — С. 125—128.
19. *Кісь О.* Деякі особливості ставлення до вдовиці у бойків / Оксана Кісь // Бойки: вид. наук.-культурол. т-ва «Бойківщина». — Самбір, 1996—1998. — С. 191—194.
20. *Кісь О.* Дівчина-покритка в українському селі кін. XIX — поч. XX ст. / Оксана Кісь // Народознавчі зошити. — 1998. — № 6. — С. 684—692.
21. *Левкиевская Е.Е.* Низшая мифология славян / Е.Е. Левкиевская // Очерки истории культуры славян. — М. : Индрик, 1996. — С. 175—195.
22. *Маерчик М.* Одежда и тело в украинском похоронном обряде / Мария Маерчик // Кодови словенских култура. — Белград, 2004. — № 9. — С. 116—128.
23. *Охримович В.* Про родову спільність в Скільских горах / Володимир Охримович // Народ. — Львів, 1890. — № 7. — С. 89—91.
24. *Попов Н.* Русское населеніє по восточному склону Карпат (Гуцулы — Бойки — Лемки) / Нил Попов. — М., 1867. — 32 с.
25. *Седакова О.А.* Погребальная обрядность восточных и южных славян. Поэтика обряда / О.А. Седакова. — М. : Индрик, 2004. — 320 с. — (Традиционная духовная культура славян. Современные исследования).
26. *Скляренко В.Г.* Етимологічні розвідки. 7. Невістка / В.Г. Скляренко // Мовознавство. — 2007. — № 3. — С. 3—11.
27. *Сюсько М.І.* Із народної демонології : лексика на позначення дворушників / М.І. Сюсько // Тези доповідей 49 підсумкової наукової конференції філологічного факультету Ужгородського державного університету. — Ужгород, 1995. — С. 90—92.
28. *Терновская О.А.* Ведовство у славян. II. Бзык (мухи в голове) / О.А. Терновская // Славянское и балканское языкознание. Язык в этнокультурном аспекте / отв. ред. Э.И. Зеленина, В.В. Усачева, Т.В. Цивьян. — М. : Наука, 1984. — С. 118—130.
29. *Толстая С.М.* Вила / С.М. Толстая // Славянские древности: Этнолингвистический словарь : в 5-ти т. / под общей ред. Н.И. Толстого. — М. : Международные отношения, 1995. — Т. 1 : А—Г. — С. 369—371.
30. *Толстая М.Н.* Из материалов карпатских экспедиций / М.Н. Толстая // Восточнославянский этнолингвистический сборник. Исследования и материалы. — М. : Индрик, 2001. — С. 477—495.
31. *Хобзей Н.* Мовний простір міфологічних назв / Наталя Хобзей // Діалектологічні студії 2 : Мова і куль-

тура. — Львів : Ін-т українозн. ім. І. Крип'якевича, 2003. — С. 53—63.
32. *Щербаківський Д.М.* Сторінка з української демонології (вірування про холеру) / Д.М. Щербаківський // Українці: народні вірування, повір'я, демонологія / упоряд., прим. та біографічні нариси А.П. Пономарьова, Т.В. Косміної, О.О. Боряк. — К. : Либідь, 1991. — С. 540—553. — (Пам'ятки історичної думки України).
33. *Яворскій Ю.* Галицко-русскія поверія о дикой бабе / Юліан Яворскій // Живая Старина. — Санкт-Петербург, 1897. — Вып. III—IV. — С. 439—441.
34. *Fischer A.* Rusini. Zarys etnografji Rusi / Adam Fischer. — Lwów ; Warszawa ; Kraków, 1928. — 192 s.
35. *Moszyński K.* Kultura ludowa Słowian / Kazimierz Moszyński. — Kraków, 1934. — Cz. 2 : Kultura duchowa. — 725 s.

Nadia Levkovych

FEMALE DEMONOLOGICAL CHARACTERS OF CARPATHIAN UKRAINIANS

By consideration and analyzing in the whole system of demonological characters in population of Carpathian Ukrainians the author has traced division of demonic creatures in feminine and male ones. This separation is quite picturesque example of the binomial opposition of the world as entity of male and female beginnings. Main attention in the article has been paid to description of imaginative notions of Ukrainian highlanders as for female characters of differentiated demoniac levels.

Keywords: demonology, Ukrainians of Carpathians, female demonological characters, «dyka baba», «perelesnytsya», «mayka», «povitrulya», «bosurkanya», «vorozhka».

Надия Левкович

ЖЕНСКИЕ ДЕМОНОЛОГИЧЕСКИЕ ПЕРСОНАЖИ УКРАИНЦЕВ КАРПАТ

В статье на основе рассмотрения и анализа всей системы демонологических персонажей украинцев Карпат автор прослеживает деление последней на женские и мужские демонические существа. Это деление является наглядным примером двучленного противопоставления мира на мужское и женское начала. Основное внимание в статье сосредоточено на характеристике представлений украинских горцев о женских персонажах разных уровней демонизации.

Ключевые слова: демонология, украинцы Карпат, женские демонологические персонажы, «дикая баба», «перелесница», «майка», «повитруля», «босурканя», «ворожка».



Ольга КОВАЛЬЧУК

ВЕРСИФІКАЦІЙНИЙ ЛАД І ЗВУКОВА ОРГАНІЗАЦІЯ КОЛОМИЙОК

Предметом дослідження статті є версифікаційний лад та фоніка коломийок. Розглядаються форма, будова, спосіб віршування, ритм, мелодика, варіативність, римування, звукові прийоми створення образів. Автор статті виводить підсумки, що попри канонічність форми й будови, тематичне й образне різноманіття досягається не в останню чергу численними фонічними засобами.

Ключові слова: коломийкова форма, будова коломийки, спосіб віршування, ритмомелодика, варіативність, римування, звукові прийоми створення образів.

У нашій статті ми розглянемо один із аспектів поетики коломийок — версифікаційну систему. Під цією останньою розуміємо віршування, що вивчає тактову та метричну організації поетичної мови, творенню яких допомагають повторюваний ритм, мелодика, варіативність, римування та звукові прийоми.

Піддається логічному поясненню факт розповсюдження на широких теренах легких до запам'ятовування творів. Ілюстрацією може слугувати канонічно збудована невеликої форми дворядкова пісня, улюблена на землях Східних Карпат. Більше того, твори у схожій (чотирнадцятискладовій) формі наявні як на теренах України, так і ближнього зарубіжжя. При широкій тематичній різнорідності (духовність, патріотизм, господарські заняття, навчання, гігієна, взаємини та ін.) вважається, ніби коломийкам властива статична **будова**. Нас зацікавило чи так це насправді, скільки відсотків становлять винятки, якими засобами творяться ритм, клаузули та версифікація жанру, які слухові, зорові, смакові, тактильні образи народні поети «видобувають», системно організовуючи поетичну мову за допомогою повторення певних мовних елементів.

У контексті української народної пісенної творчості виробилася система народного віршування, яка передбачає узгодження текстового матеріалу з мелодією твору (точніше вплив останньої та її ритміки на формування «лібрето»). **Силабічний принцип** можна вважати характерною прикметою української пісні, кожна група у ній має головний і часто побічний наголос [1, с. 151]. Кількість наголошених складів у кожній групі визначена. Відповідно при силабічному трактуванні коломийка — це 28-складова строфа з двох віршів по чотирнадцять складів (4+4+6)2. Кожен своєю чергою по дві цезури. За М. Грінченком, коломийка «має стабільний звуковий кістяк, в якому хоч і є ряд часто істотних варіацій, але всі вони внутрішньо виростають із цього кістяка. Запам'ятовувати ці музикальні коломийкові формули допомагає їх струнка й чітка метроритмічна будова, яка є наслідком зв'язку пісенного начала коломийки з танцем» [8, с. 22]. Структура коломийок диктує сухий стиль, чим спричинює підбір дискриптивних засобів для образів, — як за якістю (максимальною сконцентрованістю змісту), так і кількістю нагромадження (якнайменше): будова — двовірш, іноді дво-, три-, зрідка чотири- і більше строфний з чотирнадцятьма складами у кожному рядку[1].

[1] Ми дотримуємося методу лічби усіх складів рядка, ідучи за І. Франком, В. Гнатюком, Ф. Колессою,

Якщо поглянути в історію дослідження версифікації коломийок, то від початку воно не було однозначним. Свого часу Вацлав з Олеська виокремлював коломийки і додав, що вони співані «на одній ноті», мають дві, чотири, зрідка більше строф [47, XL—XLI]. О. Бодянський, відшукуючи прототипи «довгих пісень», від яких «відламалися» «так звані коломийки», категорично твердив, критикуючи збірник згаданого польського дослідника, що поява такого короткого жанру, як у поляків краков'як, у ліричних русинів просто неможлива [2, с. 93]. Проте, спостерігаючи особливість певної групи творів, ще 1840 р. Жеготa Паулі відзначив цілий розділ пісень з коломийковою структурою, характеризуючи їх як танці, супроводжувані мелодією moll (мінорною, сумовитою) у такті 2/4, щораз пришвидшуваною [46, s. 165]. Твердження автора спростоване пізнішими записами мелодій коломийок у **dur** (мажорі) С. Людкевича, І. Роздольського [4], І. Колесси [5] та дослідженнями В. Гошовського [7], Ф. Колесси [20]. Поняття та критерії жанру ще не були достатньо розроблені, тому до рубрики потрапили краков'яки, шумки.

Увагу на те, що коломийка — один із **найпоширеніших** видів пісень на теренах Західної України, звернули чимало дослідників. Жанр ніби витіснив інші форми, бачимо із статті В. Гнатюка «Пісенні новотвори» [6]. Погоджуємося з М. Жінкіним, що «вже не можна було нового змісту вкласти в старі форми, останні бо мали відповідати новому ладові життя; отже форма «частушки» й коломийки, зрозуміла річ, повинна була визначатися з-поміж старої традиційної форми народної пісні до танцю. Стара форма — це більш-менш довга пісня, скомпонована з кількох сюжетів, або принаймні з декількох мотивів, сполучених єдністю тематичного завдання; тут дія розгортається або за законами логічної вимоги, або зважаючи на цілий ряд зовнішніх обставин, зв'язаних між собою в просторі або в часі. Нова пісня, як типове словесне оповідання, є власне один мотив на два коротенькі рядки» [12, с. 200].

Проте таку форму не слід сприймати як надто стабільну конструкцію з кінцевою жіночою римою і статичною темпо-, метро-, ритмомелодикою[2]. Самі співаки підтверджують локальну варіативність жанру, мелодичну відмінність творів одного села від іншого. Поширений мотив боязні схибити у виконавській традиції, додати щось «чуже» до усталеної місцевої манери співу. Порівняймо коломийку з Жовкви і Золочева, яку записав до 1840 р. Жеготa Паулі: «Заспівав — єм співаночку, та не вмію вдати, А в чужії сторонойці будут ся сміяти» [46, s. 170] та близько шістдесяти років потому в записі Івана Франка з села Нагуєвичі, де виконавець скаржиться: «Співав би я співаночки, та коби то вдати, А то чужда сторононька, будуть сі сьміяти» [40, с. 141].

Бувають серед коломийок випадки порушення традиційної кількості складів. Причини цього явища можуть мати різну природу — як швидкість творення, так і контамінацію різножанрових творів. **В. Гнатюк** у передмові до кількатомного видання коломийок писав, що бувають коломийки 15- або 16-складові з одного, і 13- або 12-складові з другого боку. Всі вони — винятки і лише 12-складовий стих буває правилом, звичайно тоді, коли в першій половині коломийки трапляються односкладові іменники або з наголосом на останньому складі, наприклад: Попід гай / попід гай // та й попід ліщину. Або: Ой сів кіс / на покіс // та й став щебетати. При чому звичайно другий рядок куплета буває повний, чотирнадцятискладовий; трапляються строфи мішані з іншими розмірами, найчастіше козачковим [22, XXIII—XXIV]. Проаналізувавши матеріал збірника В. Гнатюка, серед модифікованих монострофи ми знайшли згадану гаму варіацій перших рядків та комбінацій ритмів коломийкових, козачкових та краков'яка, проте дванадцятискладовий стих, все ж, виявився рідкістю, на відміну від вищенаведеного твердження дослідника. Винятковість модифікацій (4+3+6) і (3+3+6) показав аналіз матеріалу, поданого у другому томі коломийок, що зібрав польський дослідник **Жеготa Паулі**. Зауважимо, що близько однієї шостої частини добірки мають неповний коломийковий вірш — переважно бракує одного складу після першої цезури (4+3+6) [46,

В. Гошовським, О. Деєм, І. Безпечним, Н. Шумадою, І. Федун.

[2] Про це знаходимо у В. Гнатюка [22, с. 13], І. Франка [2, с. 232—242], І. Колесси [5], Ф. Колесси [20, с. 141—159], М. Грінченка [8, с. 34], О. Дея [9, с. 16—18], В. Гошовського [7, с. 146—154], Н. Шумади [21, с. 11—43], І. Федун [37, с. 233] та ін.

s. 167, 168, 173], нетиповими є відсутні склади у першій та другій силабічних групах разом (3+3+6) [46, s. 167] або у першій (3+4+6) [46, s. 165—205] чи шумковий перший рядок [46, s. 168]. Припускаємо, що через спорадичну неточність передачі звучання української мови польським письмом, у книзі Ж. Паулі трапляються помилки у фіксаціях. Те, що коломийка — це спонтанне творіння, підтверджує й матеріал новішого збірника **М. Савчука** «Шідарідайдана», у якому з 1210 текстів 31 мають неповний перший рядок, тому образ чи мотив викладається у другій половині твору: «Парасочко-квітко, Вже такої Парасочки на Либині рідко», «Ой, Ганю та й Ганю, Купи собі черевички, а мені клипаню» [41, с. 25], «Федуню, Федуню, Перелечу Буковину та й сі не дотулю» [41, с. 26], «Ти моя миленька, Віпери ми сорочину, най буде білюська», «Ой гадав та й гадав, Та й де ж тая стаїнчина, що я з неї падав» [41, с. 29], «Садовину важу, Прихилисі, Іванечку, най шос тобі скажу» [41, с. 42] та ін. Усі неповні рядки мають шість складів після цезури та побудовані переважно у формі звертання, подібно, як у «Коломийках підгірського краю», що відрізняє матеріали збірників від Гнатюкового видання. У добірках науковця **Василя Сокола** переважна більшість записів показують, що коломийки мають стандартну ритмічну структуру та 28 складів у дворядковій строфі, проте трапляються варіанти з неповним першим віршем: «Я собі заспіваю — далеко мні чути, Аж на тото подвіренько, де я маю бути» [28, с. 343], «Ой діду, дідунику, голова біліє, Позза твої головочки гаразд ми ся діє» [38, с. 559] (у першому вірші бракує складу) або: «Паси, мужу, паси, мужу, траву зеленийку Та ни бдеш ня збытковати таку молодийку» [38, с. 559] (у першому рядку на один склад більше).

Щоби скоротити кількість складів при їх надлишку до 14-ти у рядку, співаки опускають у слові голосні: «б'ла», «с'лодков», «кал'на»: «Ой Господи милосердний, що ся в світі діє, Що яворик процвітає, кал'на зеленіє» [23, с. 16]. І навпаки, щоб доповнити неповний вірш, провідну роль у **підлаштовуванні під розмір коломийки** відіграють нагромадження модальних, підсилювальних часток, сполучників, службових слів «ой», «гей» та ін., здрібнілих повноголосних суфіксів («Івануненько», «Марусенько»), розспівування голосних (переважно останніх) у слові. Щоб подовжити, також вдаються до повторів слів або частин рядків: «ой я собі молод, молод», «ой волочу сивим коньом, волочу, волочу», «ой співаку, співаченьку», «єден пущу по діброві, другий — по Дунаю, єден пущу по діброві, щоби ні чувати»). Серед модифікованих структур помітно превалювання скорочених на один склад у першій силабічній групі, рідше у другій, незвичне явище становлять одночасно зменшені на один склад перша й друга групи або розширені (переважно остання силабогрупа у першому рядку), а скорочений лише другий вірш строфи дисертант виявляла ще рідше:

Козак коня напував, Дзюба воду брала,
Козак собі заспівав, Дзюба заплакала
[21, с. 39]

(скорочені на один склад два рядки),

Ой їде машиниця шинами впоперек,
Було б нам полюбитись хоч роком наперед
[42, с. 87]

(бракує однієї долі у другому вірші).

У Карпатському регіоні чотирнадцятискладовим віршем компонуються чимало пісень: хроніки, балади, колискові, лірично-побутові та інші, тому потрібно зважати на максимальну кількість диференційних критеріїв одночасно для визначення приналежності твору до певної жанрової категорії. Хоча Ф. Колесса твердив, що танкові пісні об'єднуються в окремі групи не своїм змістом, а «характеристичними **ритмічними формами»** [19, с. 645], брати за основу лише математичний підхід, не враховуючи мелодики[3] та змісту твору не можна, бо інакше допустова помилка приєднання до жанру пісень інших типів. До розрізнювальних ознак належать: обсяг, що зумовлює інший критерій, спосіб викладу матеріалу (композицію), зміст, сюжетність, мелодика, ритм, навіть від якої особи виголошується твір [8, с. 160—169]. В. Гошовський вбачав фактори, на базі яких можна групувати зразки за приналежністю до танцю чи співані окремо. Останні науковець поділяв за гендерною ознакою — на чоловічі з манерою **parlando-rubato** та жіночі **cantabile** [7, с. 151—152]. Р. Омеляшко свого часу підкреслив, що «коротку

[3] Коломийки визначаються мелодикою у такті 2/4, рідше 3/4 та В. Гошовський виявив ще інші з мінливим ритмом (3/4+2/4+3/4+2/8+3/4), чи синкопованим, залежно від настрою виконавця, тематики твору чи функції пісні [7, с. 151—152].

коломийку (приспівку чи пісню) не можна поставити в один ряд з 14-складовими піснями інших жанрів, бо поняття жанру коломийки визначається [...] і специфікою художнього відтворення дійсності (структурою художнього образу), що зумовлено генетичним зв'язком з танцем» [32, с. 61]. Отже, ритм у поєднанні з мелодикою — ключові **диференціюючі фактори**, на які повинен зважати фольклорист, щоб оминути помилкові класифікаційні сентенції через ритм, римування, композицію та певну незалежність змісту строф, наприклад, не приєднати російську пісню «Во саду ли в огороде девица гуляла Невеличка, круглолица, румяное личко. Я куплю млада младенька пахучия мяты, Посажу я эту мяту подле своей хаты...» [43, с. 7] до коломийок, хоча від частушкової поетики, де всі чотири вірші мають наскрізну тему, твір відрізняється, тяжіючи до західноукраїнського жанру. У польському та білоруському фольклорі теж бувають майже суголосні розглядуваним твори «Ten zaś cały zbiór niemały, który opisano, Ku ozdobie służy Tobie, Prześwietna Dyano» [44, с. 81], «Захацеў я жаніціся, што каму да тога? Не хватає дзесяць грошаў да поўзалатога» [43, с. 11]. Про індоєвропейськість коломийкового ритму йшлося у В. Гошовського [7, с. 154—210], а пізніше в А. Іваницького [13, с. 242]. Розрізненню жанрів допомагає мелодика. Цілком доречно С. Людкевич форму вважав найпевнішим критерієм, бо зміст уже передбачає певну ритмо-мелодичну схему і класифікація таких схем — єдиний можливий спосіб диференціації творів [4]. Пізніше М. Жінкин вказав на органічний зв'язок коломийки з танцем, з ритмомелодикою, зазначивши, що навіть у співаних поза танцем піснях не можна вважати їх зміст жанротворчим фактором, визначальним моментом [11, с. 223]. З іншого боку, науковці говорили про «гнучкість коротеньких танцювальних пісеньок», оскільки певні їх зразки піддаються «редагуванню мелодією» і «тоді варіанти того ж тексту підспівуються до різних танців, особливо коломийки, краков'яка та козачка» [35, с. 6]. Дослідниця жанру Н. Шумада підтвердила, що форма й будова коломийки-приспівки до танцю диктувалася ритмікою руху, вигадуванням «на ходу», звідси неповні перші рядки, звуконаслідувальний заспів, повтори, додавання вигуків і сполучних слів [18, с. 7]. Підтримала Н. Шумаду в праці про багатство художньої мови коломийок О. Саламаха, також акцентуючи на різниці між творами «до танцю» та «до співу», вказувала на те, що перші «створювались миттєво, у загальному вогнистому колі. Тому не завжди логічно завершується рядок, не вмотивовуються паралельно нанизані вислови [...]. Прагнення зімпровізований текст укласти в ритм мелодії і темп танцю ставить перед творцем нелегке завдання лексичного добору, синтаксичної будови. Організовуючись у пісню, коломийковий рядок продукує найприйнятніші саме для нього характерні семантико-синтаксичні моделі». Науковець далі підсумувала, що «синтаксична структура коломийки дзеркально відображає її мовні ритми. Нанизування односкладних речень, безсполучникові конструкції, перевага неповних й еліптичних речень — така структурна особливість цього винятково легкого й самобутнього жанру» [34, с. 68]. На спонтанність творення вказує й відсутність сенсу, граматичного узгодження у деяких зразках, бо вигадувати й демонструвати вміння компонувати коломийки треба було в русі:

Ой нікому так не гаразд, як мені самому,
Люцкі **жінки їдат сіно**, *а моє солому* [31, с. 6].

Танцювальна ґенеза дає підстави для дослідження **акцентуації та римування** у межах як силабічної, так і силабо-тонічної системи. У контексті останньої — це дводольний ритм, з однією сильною, іншою слабкою долями у такті — для сильного й слабкого кроків. Рахуємо кількість складів, цезур, беручи до уваги розташування наголосів у рядку, отримуємо такий вигляд поєднання хореїчних стоп:

Ú U Ů U | Ú U Ů U ‖ Ú U Ů U Ú Ů
За-ку-ва-ла | зо-зу-лень-ка | в лу-зі на ка-ли-ні,
Ма-му люб-ку | не є па-ри | на всій Вер-хо-ви-ні
[45, с. 68].

Таким чином, наголоси слів залежатимуть від ритму, а не від їх закріпленості у мові, тобто будуть рухомими. Засобом творення «хореїчної» послідовності наголосів та розташування рим служить інверсія («сіяв би я, орав би я», «ой в хаті ся засвітило»). Додамо, що І. Качуровський теж вважав, що коломийка має виразно **хореїчну структуру,** проте мав особливий погляд на спосіб рахування складів[4]. І. Без-

[4] І. Качуровський у «Нарисі компаративної лінгвістики» ствердив, що при силабо-тонічному віршуванні враховуються всі склади рядка до останнього наголосу. Вірш

печний пов'язував акцентуаційну організацію з мелодією і писав, що «текст і будова пісні цілковито пов'язані з її мелодією [...] віршові рядки пісні, пройшовши через однакову мелодію, вирівнюються в кількості складів [...] і в симетричному укладі частин. Пісенна мелодія вкладається в такти, тобто рівномірні групи однакової вартости, визначені наголосами» [1, с. 150—151].

Деякі науковці зміну наголосів із закріпленого у мові місця на інше, яке пасує до коломийкового ритму, схильні були вважати впливом польської культури на українську, зокрема краков'яків, які у західних наших сусідів мали словесні наголоси на передостанніх складах через стабільність сильних складів у польській мові, що асимілювало коломийкову акцентуацію. М. Жінкин дослідив, що «схожість з краков'яком і взагалі вплив старої польської поетики позначається не тільки римуванням суміжної пари віршів, а й наявністю жіночої рими, що вселадно панує в коломийках. Якщо в польській мові через її акцентуальні властивості жіноча рима є закономірна й неодмінна з самої природи мови, то в українській віршованій мові користати виключно з цієї рими, — продовжив науковець, — значить обмежити себе, не використати всіх мовних спроможностей, а це приводить іноді до одноманітності, а то й до натяжки». Далі продовжив автор свої висновки, що жіноча рима штучна і суперечить живій вимові у звичайній мові, наприклад, де римується «наказував» з «цілував», тобто оригінально дактилічна рима з чоловічою. Або й інші випадки, коли «зберігаючи ритмічність і загострення віршу римою, до слова з натуральним наголосом на другому складі — «голос» штучно підбирається слово — «мороз». Риму «моя» — «твоя» теж сприймається за цілком запозичену з польської [12, с. 208]. Можна погодитися з фактом наявності вищевикладених акцентуаційних коломийкових норм, проте їх пояснення викликає певні застереження. Як уже йшлося, коломийки діляться на ті, які виконуються при танці та без нього. Перші мають на відміну від інших так би мовити, «недовершеність» будови, постійну повторюваність слів, що автоматично створюють суголосність, то чому ж швидкість ментального пошуку вважати за полонізм у жанротворенні, зокрема коли йдеться про римування суміжної пари віршів? Так можна і частівку зарахувати до творів із впливом краков'якової структури. Тут краще б сказати про певну архетипність різноетнічного ритмо-вербального мислення, ідучи за теорією К. Юнга. Тепер про добирання банальних рим на зразок вище згаданих «моя» — «твоя», а хіба в українській мові відсутні ці займенники, щоб говорити про їх запозичення? І останнє, третє, «перехідні» наголоси властиві всьому українському пісенному фольклору [21, с. 23]. Отже, наш висновок про ґенезу коломийкової акцентуації такий: вона сформована внаслідок необхідності у танці робити один крок сильним (збігатиметься з наголосом), а інший — слабкий. За І. Безпечним, недотримання правильної граматичної парадигми наголосів закінчень віршів, як правило, не стосуються [1, с. 151]. Остання сентенція вимагає коригування: з проаналізованого матеріалу помітно, що коломийки завжди наприкінці узгоджують наголос до жіночої рими за наявності іншого, постійно спостерігаємо зміну дактилічного, гіпердактилічного чи чоловічого наголосів — не як виняток, а як норму.

Загалом звучання коломийок аж ніяк не можна назвати «обмеженим» через полонізацію. Почнемо з того, що чоловічі рими, які зменшують кількість суголосностей, відсутні. Наявні лише жіночі, а за свої звуковим наповненням більшість — багаті або точні. Неточні переважно походять з еліптичності мовлення[5]. Філарет Колесса у праці про ритміку українських народних пісень висловив спостереження, що загалом повтор двох останніх складів пов'язаних між собою віршів характерний для нашої та слов'янської пісенності. «Вірші, сполучені правильною римою, стають уже вищою цілістю, строфою» [20, с. 76—77]. Наведемо приклад чудової коломийки з архаїчною поетикою, гіперболізованою метафорою, повноголоссям[6] (з 63 звуків 24 голо-

має цезури, в яких склади рахуються так само [15, с. 62–63].

[5] Еліпитичність мовлення притаманна сороміцьким коломийкам: «Причесався, прилизався, в білі гаті вбрався, А як прийшов до дівчини, на порозі вс...» (Записала автор 30.01.2012 р. у м. Львові від Ковальчук М.С., 1956 року, комірника, народженої у с. Н. Рожанка Сколівського району Львівської області).

[6] І. Качуровський, за прикладом Б. Якубського, проаналізував вірші Т. Шевченка, розкривши чи не найвищий у світі «коефіцієнт прозорості» мови [17, с. 11]. Доречі, чимало віршів поета складені коломийковою строфою. А. Ткаченко зауважив, що коли враховувати напівголо-

сні), багатою римою (збігаються всі звуки пісня наголосу і три — перед ним):

Ой упала звізда з неба та й розсипалася, —
Дівчинонька позбирала та й утикалася
[3, с. 534].

Тяглість виконавської традиції простежується зі старшого довшого варіанту наведеного твору, наведеного у Ж. Паулі:

А вже я ся не здивую, чому Марця красна:
Коло неї вчора рано впала зоря ясна.

Як летіла зоря з неба та й розсипалася,
Марця зору позбирала і затикалася [46, s. 171].

Про майстерність виконавців засвідчує різноманітна рима (як виняток зустрінемо омонімічну, переважно дієслівну). За характером звучання найтиповіші — асонансні («жил**и**-ходил**и**», «сидіт**и** — жидіт**и**», «дебр**і** — вижебр**и**», «залл**є** — зайд**е**», «красн**а** — масл**а**»). Вимога будови — жіноча рима — трапляється як посередині цезур першого та другого рядків[7] («Чому, коню, води не п'єш, лиш на воду дуєш? Чому, дівча, не співаєш, лишень губи дуєш?»), так і посередині цезури першого рядка і наприкінці першого («коломийки заспівати, коломийки грати»), що значно покращує мнемонічні характеристики твору. Заради суголосності слова з чоловічою, дактилічною та іншими римами, наголос переносять на передостанній склад («жентиця — шибениця», «Олеся — понесла», «дівчини — ліщини»). За наповненням рими багаті: «подію — посію», «набрала — брала»; за належністю до частини мови — переважно дієслівні, менше — іменникові, останніми за чисельністю є мішані (шкірі — нині) та інші (наприклад, прикметникові).

Фольклор передбачає традиційність, отже, маємо більшість традиційних рим у коломийковому фонді (що стає ще одним свідченням спільності західноукраїнського мистецького мислення і запасу так званих «loci communes» для пісень вздовж всієї етнічної території нашого народу). Але нечасто зустрінемо тавтологічні збіги слів наприкінці рядків.

Щодо неточних рим, то як правило вони **асонансні,** утворені на базі повноголосних суфіксів. Загалом, українській мові притаманна милозвучність, один із засобів досягнення якої — прикінцеві морфеми, про що згадував І. Денисюк [10, с. 10]:

Через Дмитра, Через Дмитра, через Дмитрунину,
Походила'м біле шмаття через білу днину
[27, с. 30].

Голосні емоційно забарвлюють твори, наприклад, надмірне вживання звуку [у] може створювати сумний образ зажуреної дівчини: «Кажут люде, що суд буде, ай суду не буде, Й уже мене на сім світі висудили люди» [38, с. 528] (з 28-ми голосних 10 — це звук [у]).

Асонанси широко застосовуються для підкреслення хореїчного ритму коломийок. Голосні обігруються, створюючи красиві звукові варіації, чергування. Часом асонанс заповнює більшу частину коломийки («Ой пасла я к**о**р**о**вицю та й на в**о**л**о**в**о**ді, там виділа миленьк**ого**, ст**о**яв у г**о**р**о**ді», «**ой** піду я в п**о**л**о**нину, та в п**о**л**о**нин**о**чку», «ізв**а**рил**а** к**а**пустиці т**а** жентицев з**а**ллю»). У деяких рядках вчуваємо звуконаслідування, наприклад, бою закаблуків під час танцю «ой **чуп**кали чоботята, **чуп**кали, **чуп**кали».

Співанки використовують евфонічні образотворчі засоби, іноді жертвуючи змістом («Пород<u>ила</u> ше**вця** ві**вця**, а кра**вця** коб<u>ила</u>, а руснака молодого мати чорнобр<u>ива</u>» [26, с. 14]). Вони повні **алітерацій,** що допомагають відбивати музичний ритм («ой **вів**чару, **вів**чарику», «я **в**ижену **в**оли, **в**оли, ти **в**ижени **ві**вці», «не **й**ди, **д**ож**д**е, не **й**ди **д**ож**д**е», «**к**оби не ліс, **к**оби не ліс, **к**оби не ліщина»). Як уже згадувалося, дощ — це символ нещастя, біди[8]; у поєднанні з чергуванням алітерацій [**д**], [**ждж**], [гн], [**гр**], [**т**] виводиться моторошна картина, яка ніби впливає на органи слуху і дотику: «На**д**ы**й**шов **д**рібний до**ждж**ик та **д**олі річками, **Т**а вже **гн**иют **т**о**т**ы ручки, що **т**ак ви**гр**авали» [37, с. 528], (можливо, що емоційна схвильованість виконавця призвела й до неповноти першого рядка).

Усталеною в літературі є думка про суміжність коломийкового римування. Лише декілька вчених зауважили можливість відсутності прикінцевої рими у віршах і її компенсацію внутрішнім римуванням [21, с. 25; 12, с. 209]. Проілюструвати винятковість явища можна, наприклад, за допомогою видання В. Гна-

сний звук [й], нерозрізнюваний внаслідок русифікації нескладовий [ў], то співвідношення голосних до приголосних у нашій мові стане ще вищим [36, с. 308—309].

[7] З цього правила бувають винятки, про це говоримо далі.

[8] За О. Потебнею, те, що розсипається, розливається ознака втрати [32, с. 104].

тюка [23, с. 104, 108, 202, 203], новіших збірок — «Народні пісні з голосу Параски Павлюк», де В. Сокіл серед 88 номерів подав лише один із відсутньою прикінцевою римою) [29, с. 190], у книзі «Коломийки підгірського краю» Г. Скрипничук мала 2% таких записів з числа 976 [27, с. 21, 27, 29, 30, 32, 40, 41]. Жанротворчі правила римування зберігають також емігранти, про що свідчить матеріал збірника «Народні співанки» з румунських теренів. І. Ребошапка записав не більше 2% творів без суміжних повторів, які іноді це можуть вказувати на контамінацію різножанрових пісень [30, с. 51]. Проте такий спосіб звукового викладу в коломийках зовсім не применшує поетичної їх вартості й не погіршує звучання чи образів, бо через повтори всередині здобувається гармонія:

*Люби**лиси**, коха**лиси**, мати їх не знала,*
*Розійш**лиси**, розбіг**лиси**, єк на небі хмари*
[30, с. 86].

Народні поети віртуозно підбирають не лише одногрупні та різногрупні рими «струни — суне», але майстерно застосовують співзвучності з кількох слів: «сі діє — обігріє», «заграй-ко — яйко», «по росі — голосі», «Ясі — я сі», вводять варваризми, наприклад, полонізми «вів'юрка[9] — Юрка», вигадують неологізми, щоб утворилася подібність «вези — мерзи», «черешню — чешму» (йду), «змарічила — навчила»:

Ой Марічко, Марієчко, то-с сі **змарічила**,
Я горівки не вмів пити, ти мене навчила
[27, с. 32].

Синтетичні образи, утворені поєднанням слухових відчуттів та вербального начала, пожвавлюють асоціації, виконують ритмоорганізовуючу функцію. Звуконаслідується дощ, стукання підків, спів птахів, рубання дерев: «Чому вікна побільіли, бо на дворі день, день, Ходит милий під віконцьом, підкіўками дзень, дзень» [5, с. 112].

Стабільні зачини — домінантна характеристика коломийок. З них можна почати твір, а вибравши потрібне з арсеналу народнопоетичних засобів й додавши до другої частини — продовжити строфу. Звичайно співак починає підсилювальними частками «ой», «а», «і», «та», «то-с», сполучниками «як», «коли», «бо», «коби-с», заперечною часткою «не», займенниками, прийменниками «з», «у», «на», «попід», «попри», «через», дієсловами, іменниками, рідше прислівниками, прикметниками, дієприслівниками та дієприкметниками. На відміну від ліричної протяжної пісні з певним сюжетом, де перший рядок створює настрій, вводить в атмосферу пісні, зачин у коломийці служить засобом для привертання уваги: «чому, коню, води не п'єш», «чому, дівча, не співаєш», «ой як я си», «ой я собі». Поширеною структурою першого рядка виділяється модель: підсилювальна частка + іменник (звертання) + повтор попереднього іменника з додаванням зменшувального суфікса або однокореневого іменника з додаванням префікса і суфікса («ой вівчару, вівчарику, солодка жентиця», «ой дівчино, дівчинонько, що ми учинила», «ой брате, побратиме, не бій-но сі мене»).

Підсумовуючи способи творення образів у коломийках, скажемо, що завдяки своїй уривчастій формі, генетичній синкретичності, вони мають стабільну форму, винятковість відхилень лише підтверджує правила стандартності побудови. Стала ритміка зручна для експромтних мелодичних і вербальних варіацій (мелодика не надто рухома, з «основним кістяком» — її моделюють форшлаги, морденти, трелі). Хоча ритмомелодика бідніша, ніж маємо у східноукраїнських творах, проте вербально-звукова сфера компенсує простоту структури. Частотність рим, їх вигадливість, повноголосся, складність утворення, багатство, несподіваність наповнюють ці твори. Синтетичні звукові, слухові, зорові, дотикові образи віддзеркалюють будь-які аспекти народного життя лише за допомогою асоціативних зіставлень.

[9] Білка.

1. *Безпечний І.* Теорія літератури / Іван Безпечний. — Торонто, Канада : Молода Україна, 1984. — 304 с.
2. *Бодянский І.* О народной поэзіи славянскихъ племенъ (разсуждение на степень магистра Философскаго Факультета первого отдѣления, кандидата Московского университета Іосифа Бодянскаго) / Іосиф Бодянский. — М. : Въ типографіи Н. Степанова, 1837. — 154 с.
3. Буковинські народні пісні / упоряд., вст. ст. та прим. Л. Ященко ; АН УРСР. — К. : Видавництво АН УРСР, 1963. — 680 с.
4. Галицько-руські народні мелодії / зібр. на фонограф Й. Роздольським, списав і зредагував С. Людкевич // Етнографічний збірник. — Львів : Видає етнографічна комісія НТШ, 1906. — Т. XXI. — 189 с.
5. Галицько-руські народні пісні з мельодиями / зібрав у селі Ходовичах Др. Іван Колесса // Етнографічний збірник. — Львів : НТШ, 1902. — 303 с.
6. *Гнатюк В.М.* Пісенні новотвори в українсько-руській народній словесності / Гнатюк В.М. // В.М. Гнатюк.

Вибрані статті про народну творчість / відпов. ред. докт. філолог. наук, проф. О.І. Дей. — К. : Наукова думка, 1966. — С. 78—95.

7. *Гошовский В.* У истоков народной музыки славян: очерки по музыкальному славяноведению / В. Гошовский. — М. : Советский композитор, 1971. — 304 с.
8. *Грінченко М.О.* Коломийки / М.О. Грінченко // Народна творчість. — 1940. — № 1. — С. 21—36.
9. *Дей О.* Перлини Карпатського краю / Олексій Дей // Коломийки / упоряд. і передм. О. Дея. — Львів : Книжно-журнальне видавництво, 1962. — С. 3—48.
10. *Денисюк І.* Національна специфіка українського фольклору (матеріали до лекції) / Іван Денисюк // Вісник Львівського університету. Серія філологічна. — Львів, 2003. — Вип. 31. — С. 3—22.
11. *Жинкин Н.П.* Краковяки и коломыйки / Н.П. Жинкин // Матеріали до етнології й антропології. — Львів, 1929. — Т. XXI—XXII. — Ч. 1. — Збірник праць, присвячений пам'яті Володимира Гнатюка. — С. 219—239.
12. *Жінкин Н.П.* Коломийки / Н.П. Жінкин // Червоний шлях. — 1926. — № 10. — С. 200—220.
13. *Іваницький А.* Українська народна музична творчість: посібник для вищих та середніх учбових закладів / А. Іваницький. — К. : Музична Україна, 1990. — 336 с.
14. *Качуровський І.* Ґенерика і архітектоніка / Ігор Качуровський. — К. : Києво-Могилянська академія, 2008. — Кн. 2. — 376 с.
15. *Качуровський І.* Нарис компаративної метрики: підручники / Ігор Качуровський. — Мюнхен : УВУ, 1985. — Ч. 8. — 119 с.
16. *Качуровський І.* Строфіка / Ігор Качуровський ; Інститут літератури ім. М. Ореста. — Мюнхен : [б. в.], 1967. — 359 с.
17. *Качуровський І.* Фоніка: підручники / Ігор Качуровський. — К. : Либідь, 1994. — 168 с.
18. *Квіти Верховини* / упоряд. Ю. Бойчук ; вст. ст. Н.С. Шумади. — Ужгород : Карпати, 1985. — 360 с.
19. *Колесса Ф.* Українська усна словесність / Філарет Колесса ; вступ. ст. М. Мушинки ; editorial board: Bohdan Bociurkiw [and others] ; Канадський інститут українських студій, Альбертський університет. ; 2-е видання. — Едмонтон : Printing Services, University of Alberta, 1983. — 645 с. : ноти, фото.
20. *Колесса Ф.М.* Ритміка українських народних пісень / Ф.М. Колесса // Музикознавчі праці / редакційна колегія Л.М. Ревуцький, М.М. Гордійчук, О.І. Дей, Н.Г. Гуслистий, В.Д. Довженко, М.Ф. Колесса, С.Л. Людкевич ; підготувала до друку С.Й. Гриця. — К. : Наукова думка, 1970. — С. 25—233.
21. Коломийки / упоряд., передм. і прим. Н. Шумади. — К. : Наукова думка, 1969. — 603 с. : ноти.
22. Коломийки / зібр., упоряд., вст. ст. В. Гнатюк // Етнографічний збірник. — Львів : НТШ, 1905. — Т. 17. — 259 с.
23. Коломийки / зібр., упоряд. В. Гнатюк // Етнографічний збірник. — Львів : НТШ, 1906. — Т. 18. — 315 с.
24. Коломийки / зібр., упоряд., вст. ст. В. Гнатюк // Етнографічний збірник. — Львів : НТШ, 1907. — Т. 19. — 252 с.
25. Коломийки / упоряд., передм. О.І. Дея. — Львів : Книжно-журнальне видавництво, 1962. — 280 с.
26. Коломийки в записах І. Франка / упоряд. текстів, передм. та прим. О. Дей. — К. : Музична Україна, 1970. — 136 с. : іл.
27. Коломийки підгірського краю / збирач і упорядник Г. Скрипничук ; АН України, Інститут народознавства, Івано-Франківський сектор народознавства. — Івано-Франківськ : Нова зоря, 2001. — 134 с.
28. Народні пісні з батьківщини Івана Франка / зібрав та упорядкував В. Сокіл; НАН України, Інститут народознавства. — Львів : Каменяр, 2003. — 407 с. : мал., ноти.
29. Народні пісні з голосу Параски Павлюк / зібрав та упорядкував В. Сокіл; вступ. слово С. Павлюк; вступ. ст., додатки В. Сокола ; наук. ред. Г. Дем'ян; НАН України, Ін-т народознавства. — Львів : Афіша, 2009. — 208 с. : портр.
30. Народні співанки / зібр. і упоряд. І. Ребошапка. — Бухарест : Літературне видавництво, 1969. — 286 с.
31. Наукові архіви рукописів та фонозаписів Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології НАН України ім. М.Т. Рильського (фонд 28-3/77. — (Фонд В. Гнатюка).
32. *Омеляшко Р.А.* Жанрова структура коломийки / Р.А. Омеляшко // Народна творчість та етнографія. — 1981. — № 4. — С. 70—76.
33. *Потебня А.* О некоторыхъ символахъ въ славянской народной поэзіи, написанной для полученія магистра славянской филологіи / А. Потебня. — Харьковъ : Въ Университетской Типографіи, 1860. — 155 с.
34. *Саламаха О.М.* Мовні ритми коломийок / О.М. Саламаха // Культура слова: міжвідомчий збірник / редкол. : С.Я. Єрмоленко, Б.М. Апенюк та ін. — К. : Наукова думка, 1993. — Вип. 44. — С. 66—68.
35. Танцювальні пісні / ред. колегія О.І. Дей (голова) та ін. ; АН УРСР, ІМФЕ ім. М.Т. Рильського. — К. : Наукова думка, 1970. — 802 с. : ноти. — (Українська народна творчість).
36. *Ткаченко А.* Мистецтво слова. Вступ до літературознавства: підручник для студентів вищих навчальних закладів / Анатолій Ткаченко ; Міністерство освіти України, Київський національний університет ім. Т.Г. Шевченка ; 2-е видання. — К. : Київський національний університет, 2003. — 448 с.
37. *Федун І.* Коломийки в репертуарі бойківського скрипаля Кузьми Воробця / Ірина Федун // Вісник Львівського університету. Серія філологічна. — Львів, 2003. — Вип. 31. — С. 233—246.
38. Фольклорні матеріали з отчого краю / зібрали та упорядкували В. Сокіл та Г. Сокіл (тексти), Л. Лукашенко

(мелодії) ; НАН України, Інститут народознавства. — Львів : Місіонер, 1998. — 615 с. : ноти, портр.
39. *Франко І.* До історії коломийкового розміру / Іван Франко // Франко І. Зібрання творів: у 50 т. / редкол.: Ф.В. Погребенник (відп. секр.) та ін. ; АН УРСР, Ін-т л-ри ім. Т.Г. Шевченка. — К. : Наукова думка, 1983. — Т. 39 : Літературно-критичні праці (1876—1885). — С. 232—242.
40. *Франко І.* Із уст народа / Іван Франко // Життя і слово: вістник літератури, історії, фольклору / видає Ольга Франко. — Львів : З друкарні Інститута Ставропігійського під зарядом І. Пухира, 1894. — Т. 1. — С. 140—147.
41. Шідарідайдана: коротенькі співаночки або коломийки, які записав упродовж 1975—1989 років М. Савчук у с. Великому Ключеві Коломийського району Івано-Франківської області / Микола Савчук. — Івано-Франківськ : Лілея-НВ, 1999. — 206 с. : ноти, фото.
42. *Шумада Н.* Коломийки / Наталія Шумада // Народна творчість та етнографія. — 1967. — № 5. — С. 85—89.
43. *Шумада Н.* Коломийки у взаємозв'язках із східнослов'янською пісенністю / Наталія Шумада // Народна творчість та етнографія. — 1991. — № 2. — С. 3—11.
44. *Юзвенко Ю.А.* Розвиток і взаємовідношення жанрів українського фольклору / Ю.А. Юзвенко, М.М. Гайдай та ін. ; АН УРСР ІМФЕ ім. М. Рильського. — К. : Наукова думка, 1973. — 152 с.
45. Як зачую коломийку: збірник / запис текстів та впорядкування І.М. Сенька. — Ужгород : Карпати, 1975. — 200 с.
46. Piesni ludu ruskiego w Galicyi / zebrał Żegota Pauli. — Lwów : Nakładem Kajetana Jabłońskiego, 1840. — T. 2. — 217 s.
47. *Wacław z Oleska.* Piesni polskie i ruskie ludu galicyjskiego. Z muzyką instrumentowaną przez Karola Lipińskiego / zebrał i wydał Waclaw z Oleska. — Lwów : [b. w.], 1833. — 529 s.

Olha Kovalchuk

ON ORDER IN VERSIFYING AND SOUND ORGANIZATION OF KOLOMYIKA SONGS

The subject of this research-work are orders in versifying and phonic arrangement of kolomyika songs. In the article have been considered form, structure, method of prosody, rhythm, melodн, variability, rhyming, sound imaging techniques. The paper has shows that despite of canonized form and structure, thematic and image-bearing diversity of sung creations still can be achievable , not least by the numerous phonic means.

Keywords: kolomyika form, kolomyika structure, way of versification, rhythm and melody, variability, rhyming, sound imaging techniques.

Ольга Ковальчук

ВЕРСИФИКАЦИОННЫЙ ЛАД И ЗВУКОВАЯ ОРГАНИЗАЦИЯ КОЛОМЫЕК

Предметом данной статьи являются версификационный строй и фоника коломыек. Рассматриваются форма, строение, способ стихосложения, ритм, мелодика, вариативность, рифмовка, звуковые приемы создания образов. Автор приходит к выводу, что несмотря на каноничность формы построения, тематическое и образное разнообразие достигается не в последнюю очередь многочисленными фоническими средствами.

Ключевые слова: форма и строение коломыйки, способ стихосложения, ритмомелодика, вариативность, рифмовка, звуковые приемы создания образов.



Лілія СНІГИРЬОВА

ЛІРО-ЕПІЧНИЙ ГЕРОЙ УКРАЇНСЬКИХ НАРОДНИХ ІСТОРИЧНИХ ПІСЕНЬ XV — поч. XVIII ст.

У статті здійснено спробу системно розглянути ліро-епічного героя в окремо взятому жанрі — історичній пісні. Простежено ґенезу творення образу ліро-епічного героя в українських народних історичних піснях XV — поч. XVIII ст.; окреслено основні ознаки народного героя; виокремлено домінантні типологічні риси, які притаманні ліро-епічному герою в історичних піснях.

Ключові слова: герой, козак, ліро-епічний твір, історична пісня.

Важливим аспектом вивчення українського фольклору є питання про героїв. Образ героя вмонтований у силове поле етносоціальної стратифікації, тому він має низку характеристик саме як частина етнічного простору. Крім того, образ героя є цікавим як суто художній образ-символ, з яким пов'язані уявлення нації на часовому відрізку. Аналіз сучасного стану та перспективи дослідження героя-козака в українському народному героїчному епосі потребує його осмислення крізь виміри поетики фольклору, а саме через поетику української народної історичної пісні.

Вітчизняна та світова фольклористика нагромадила значний матеріал щодо аналізу епічного та ліро-епічного образу героя-козака. Від М. Цертелєва, М. Максимовича, І. Срезневського, П. Куліша, В. Антоновича, М. Драгоманова, М. Костомарова та інших — до академічних видань і новітніх збірників, виданих у XX—XXI ст. Залишаючись об'єктом акцентованої уваги багатьох учених, наскрізним образом практично всіх героїко-епічних творів, образ героя-козака як фольклорна категорія спеціально не досліджувався в українських народних історичних піснях.

Актуальність цієї теми зумовлена потребою системного розгляду ліро-епічного героя в окремо взятому жанрі. У фольклористиці бракує наукових розвідок із осмислення героя-козака в історичних піснях українського народу.

Метою статті є системне дослідження поетико-стильових концептів героя-козака як одиниці фольклорної художньо-жанрової системи.

Поставлена мета передбачає розв'язання таких *завдань*: простежити ґенезу творення образу ліро-епічного героя українських народних історичних пісень XV — поч. XVIII ст.; окреслити основні ознаки народного героя; виокремити домінантні типологічні риси, які притаманні ліро-епічному герою в історичних піснях.

У ліро-епічному творі персонажі — це герої, які сприймаються як об'єктивна картина життя, умовно-реальна дійсність. Основна функція полягає в тому, щоб бути ініціатором дії, носієм певної зав'язки або перешкоди, тобто таких життєвих обставин, що мотивують початок і подальший розвиток події. Епічний герой починає одержувати ім'я реальної історичної особи, хоча традиційно залишається образом-символом, який має небагато спільних рис зі своїм прототипом або не наділений ними зовсім. Народна пам'ять вибіркова, вона зчаста фіксувала відо-

мості про малознані історичні постаті, при цьому забуваючи добре відомих героїв.

Народний герой, як правило, це історична особа, «уславлена своєю боротьбою з іноземними загарбниками або класовими гнобителями, й оспівана у народних піснях. У масовій свідомості образ народного героя уособлює найкращі людські риси. Відповідно з усною традицією, така людина володіє надзвичайною харизмою і користується у співвітчизників незаперечним авторитетом» [8, с. 209].

Найважливіша особливість історичних пісень XV — початку XVIII ст. полягає в тому, що центральним героєм їх може бути не тільки окрема особа, але й певний колектив, це відрізняє їх від билин із гіперболізованими образами богатирів, і від ліричних пісень, де йдеться про долю і переживання героя. Історичні пісні близькі з піснями соціально-побутовими — солдатськими, рекрутськими [14, с. 115].

Засоби творення героїв у історичних піснях зумовлені особливостями їх змісту і форми. У короткій пісні, яка складається, як правило, з одного основного епізоду, немає можливості показати героїв у розвитку. Герої пісень мають ті риси, які були найбільш важливі й реалізовані за певних обставин. В історичних піснях діють як звичайні люди (селяни, козаки, дівчина, хлопець, мати та ін.), так і окремі особи: збірні герої або герої — державні діячі, народні ватажки, які відіграли помітну історичну роль. Співвідношення художнього образу з історичним прототипом не зовсім збігаються. Ще М. Костомаров відзначав, що деяких уславлених діячів офіційної історії «народ не знає і, як видно, навіть знати не хоче... Безперечно тільки те, що простий народ малоросійський не є безстороннім щодо своєї історії, але у нього історія не та, котру створили ми, і не та, яка нами визнається!...» [4, с. 345]. Офіційна історія може не фіксувати деякі постаті, які ми бачимо у народній історії, або ж за традицією заміняються одні імена іншими. Прикладами можуть бути пісні про Супруна, Сірка, Палія. М. Костомаров звернув увагу на те, що в офіційних джерелах ім'я Супруна відсутнє, тому «...під іменем Супруна... могло заховатися ім'я, відоме в історичних творах та офіційних документах зовсім інакше» [5, с. 106]. Справжнє прізвище Івана Сірка «...невідоме, а у фольклор, як і в історію, він увійшов під січовим ім'ям, яке до того ж мало знаковий характер. Далеко не всі знають, що справжнє прізвище уславленого Семена Палія — Гурко. У свідомості нащадків, як і того покоління, що складало про нього пісні та перекази, він лише Палій, Попельник» [7, с. 51]. Ці герої сприймаються як опоетизовані символи козацької доблесті. Образ Івана Сірка сформувався під впливом міфологічних уявлень про воїнів-вовків. Слово-епітет «сірома», «сіромаха» застосовували як до вовка, так і до козаків. Образ Семена Палія має архаїчні елементи. «Палій» — вогненне походження. За народними уявленнями, вогонь — одна зі стихій світотворення, яка може виступати у різних його втіленнях, як, скажімо, попелі. Семен Палій виступає вже пізнім аналогом образу воїна-перевертня. Воїн-звір, воїн-характерник з прадавніх часів були традиційними і добре знаними персонажами українського фольклору.

Герої пісень інколи мають конкретні історичні імена, прізвища. Вказується його чин, належність до певного класу, групи, спільноти. У деяких випадках історичні герої є персонажами тих подій, в яких вони справді брали участь. Та «улюблені герої — Супрун, Нечай, Морозенко — хоч могли мати реальні прототипи і придбати ім'я якоїсь історичної особи, але встановити відповідність образів та відомих з історичних джерел осіб практично неможливо» [7, с. 51]. У пісні «Чи не той то хміль» герой (Хмельницький) відчуває за собою велику силу, дану йому єдністю епічного соціуму та рідної землі в екстремальних умовах — тоді, коли постає необхідність цю єдність захищати. Цілком історичний персонаж органічно вплітається у канву епічних правил і набуває вигляду, типового для епічного героя: «Не пий, Хмельницький, дуже Золотої Води, — // Їде ляхів сорок тисяч // Хорошої вроди». «А я ляхів не боюся // І гадки не маю — // За собою великую // Потугу я знаю...» [2, с. 182]. Елементи гіперболізації сили (потуги) Богдана Хмельницького та війська козаків мають епічний характер. Подібні риси народного керівника можна побачити в інших епічних героїв, і для історика, напр., це може стати свідченням популярності державної особи у народному середовищі, а для фольклориста ж не так важливо, до якої міри факти мають історичну достовірність, головне у цьому випадку полягає у ви-

значенні — наскільки конструктивною чи деструктивною є позиція героя щодо епічного соціуму.

Однією з найбільш поширених пісень, пов'язаних з конкретною особою, можна вважати «Пісню про Байду». Навколо неї точилися дискусії, висловлювалися думки як щодо часу її виникнення, так і щодо її головного героя. І. Франко писав: «...Можемо вважати майже певним, що вже в першій половині XVI в. була заложена на Вкраїні пісня про Байду на основі місцевої традиції...». В XVII ст. польські історики цю пісню почали «прикладати до Вишневецького» [цит. за: 9, с. 8]. Народ по-своєму витлумачив деякі історичні події, переосмислив окремі факти. За свідченням сучасників, Д. Вишневецький потрапив у полон до турків у 1564 р. і з наказу султана Селіма ІІ був відданий на люту страту: його було скинуто з високої башти на залізні гаки, вставлені в її стіни. Сучасник сприймає слово «Байда» як власну назву, додаючи її до прізвища Вишневецький. Для тієї доби було звичним явище, коли народ називав окремих героїв по-своєму, даючи їм влучні прізвиська. Однак в українській мові є загальна назва «байда», яка ще наприкінці XIX ст. вживалася на позначення гультяя або людини безпечної, тобто такої, яка не відчуває ніякої загрози. Народні співці, узагальнюючи величезний фактичний матеріал героїзму народу, виткали художній образ легендарного Байди. Цар турецький пропонує Байді зраду, кличе «*бути йому лицарем вірнесеньким*», за це пропонує багатство, пошану і свою дочку. Та Байда відкидає пропозиції царя: «*його віра проклятая, його царівночка поганая*». Навіть мучачись, Байда продовжує боротися — убиває царя, царицю та їх доньку. Це убивство має символічний зміст, утверджує почуття патріотизму, бо є смертним вироком зраді і тим, хто її пропонує. Народ надав Байді надзвичайних, нелюдських якостей. Гіперболізація виявляється не в тому, що герой, почеплений ребром за гак, живе кілька днів, ми з літописів знаємо про це покарання, коли козаки кілька днів мучились на тих гаках не вмираючи. Перебільшенням є убивство царської родини однією стрілою. Перебільшення можливостей героя підкреслює його моральну перевагу над супротивником, його велику силу волі і ненависть до ворога. Цим компенсується відсутність у пісні опису зовнішності героя. Історична постать князя Дмитра Вишневецького перетворилася на легендарного пісенного персонажа — козака Байду, який, нехтуючи пропонованими ворогом благами, йде на вірну смерть і виявляє при цьому найвищі козацькі чесноти: зневагу до розкішного життя, купленого зрадою, відданість православній християнській вірі, стійкість до фізичних мук, незламність перед ворогами і жагу боротьби навіть перед смертю. Саме ці риси в образі Байди забезпечили пісні довготривале життя у фольклорі.

Індивідуальні риси прототипів рідко можна побачити у героях пісень. Народ створював героїв, домислюючи і вигадуючи їхні риси за своїм уявленням, відповідно змінюються й біографічні факти. Ознайомлення з героєм починається майже на початку пісні, названо його ім'я, сказано хто він, в яких обставинах перебуває. Якщо герой вводиться у ході дії, то про нього теж повідомляються певні свідчення. Яскравим прикладом може бути пісня «Ой на горі да женці жнуть», де описуються події та історичні діячі, які не зовсім відповідають реальності. «З приводу часу виникнення пісні, подій, у ній змальованих, історичного типажу існує кілька версій. Так, історик І. Каманін пов'язував її з хотинським походом козаків 1621 р. під булавою П. Сагайдачного. Він поділяв думку І. Срезневського, що в пісні йдеться про гетьмана реєстрових козаків з 1625 по 1628 р. Михайла Дорошенка, який брав участь у численних морських і сухопутних військових виправах козаків, у селянсько-козацькому повстанні 1625 р. проти польської шляхти, або Петра Конашевича Сагайдачного (? — 1622) — гетьмана реєстрових козаків... Інші дослідники під названими іменами розуміють Григорія Сагайдачного, який в 1687 р. підняв повстання проти Мазепи, та гетьмана Михайла Дорошенка — діда гетьмана Петра» [9, с. 15]. Б. Грінченко зазначав, що у пісні під цими особами не можна вбачати згаданих історичних діячів, оскільки П. Сагайдачний помер 1622 р., а Дорошенко — 1698 р., тобто через 76 років після першого. Коли вмирав Сагайдачний, ще не народився Дорошенко, отже, ніяк вони не могли брати участь в одному поході [1, с. 44—71]. Народна свідомість хоч і не донесла до нас точного часу подій, хронологічної послідовності, допустила зсув подій у часі, перейменувала історичних осіб, та пам'ять донесла образи героїв, які боролися за визволення народу. В історичних піснях передано емоційне враження, по-

етичне осмислення тих чи тих подій, людських чинників. В. Соколова спостерегла, що народному пізнанню було характерне прагнення до повної ідеалізації навіть тих героїв, прототипами яких були заздалегідь «неідеальні» люди [13].

Сагайдачний тримав військо залізною рукою й був швидкий на розправу з непокірними. До того ж, він нерідко нехтував інтересами козацьких низів. Все це вкупі навряд чи могло викликати у козаків почуття сліпого обожнювання свого ватажка. Тому невдоволення народу вилилося у пісні, в якій ім'я гетьмана має нотки негативного. В іншому варіанті пісні військо виступає на чолі з трьома «гетьманами» — Сагайдачним, Дорошенком, Дрозденком. Звертає увагу, що смисловий ряд гетьманської влади у пісні дуже чіткий: кожна персоналія є гетьманом. Таке поєднання у пісні переконує, що в ній набули художнього узагальнення постаті історичних діячів, які стали прототипами головних героїв твору. Крім того, різні факти з життя перерахованих представників козацької старшини виявилися накладеними на одну часову вісь. Ні кошовий Г. Сагайдачний, ні полковник В. Дрозденко гетьманами ніколи не були (гетьман П. Сагайдачний, як ми уже попередньо вказували, діяв раніше). Зведені докупи гетьмани у цій пісні насправді не могли провадити одне військо, оскільки над ним міг бути тільки один гетьман. Таким чином, не можна вбачати у пісенному сюжеті документальну розповідь про якийсь конкретний епізод з історичного життя українського козацтва XVII ст.

Дещо інша картина простежується в пісні про страту Сулими і Павлюка. У пісні нехтуються обставини службової кар'єри в козацькому війську Сулими і Павлюка — їх названо тільки по імені, хоча свого часу вони були проголошені гетьманами нереєстрових козаків [12, с. 120]. Але у переважності випадків гетьманський статус передається точно щодо Богдана Хмельницького.

В історичних піснях помітний зв'язок етносу з авторитетним лідером. Наявність влади робить етнос незалежним та організованим. Діяльність та сама доля лідера нерозривно пов'язані з існуванням епічного соціуму. Лідер примножує славу народу, захищає його. Активний лідер вважався недоторканним, а полон, вбивство лідера засуджувалося та каралося. Прикладом є Хмельницький, який у боротьбі проти ворога завжди спирався на народну масу, був із нею тісно пов'язаний, виступив як її організатор: «Знає Корсунь і Пилява, // Знають Жовті Води, // Як водив своє козацтво Богдан у походи» [2, с. 240].

Близькість народу і лідера яскраво відтворено у пісні «Та ой як крикнув же та козак Сірко». У пісні Сірко закликає козаченьків взятися за зброю: «Ой як крикне наш отаман та й до козаченьків: // «Не журіться, запорожці, друзі молоденькі! // Ой годі ж вам турбуватись, годі, пани-брати, // А беріте в руки списи, рушайте гармати». // То ж не вітер в полі грає, не орел витає — // Ото ж Сірко з товариством по степу літає» [2, с. 269]. Мотив схвалення героїчних вчинків лідера проходить через усі історичні пісні визвольної боротьби.

Будучи історично правдивою й об'єктивною, пісня не ухиляється від змалювання постатей ватажків і в надзвичайно тяжких критичних моментах визвольної війни — таких, як Берестецька битва, Білоцерківське замирення і тощо. Образ Хмельницького в піснях про Берестецьку битву оповитий сумним, елегійним, але не песимістичним настроєм. Віра у свого керівника залишається у народі, але водночас у іншій пісні народ виявляє критичне ставлення до нього. Народ прославляє не сліпо, він вітає те, що служить його інтересам, а що ні — те він готовий різко засудити. У піснях про Хмельницького «панство» — безлика маса, яка покірливо погоджується з усіма рішеннями царя про долю рідної землі, що суперечать прийнятим моральним нормам, і переклала всю відповідальність на плечі епічного героя [11]. Хмельницький — «діяльний» правитель, він сам очолює походи, перемагає в поєдинках, його любить козацька спільнота: «Ой Богдане, батьку Хмелю, // Славний наш гетьмане! ... // Попереду грізний батько // Конем виграває» [2, с. 240]. Для характеристики пісенного епічного спільництва показово, що лідер — діяльний правитель, здатний забезпечити захист своєї землі і народу. У самому образі Богдана проглядаються риси епічного «батька», доленосної єдності «народ-земля». Образ Б. Хмельницького наділений найкращими рисами народного героя — відданістю визвольній боротьбі й особистою відвагою.

«Свій» соціум у піснях завжди розуміється як сильне суспільство. «Свій» соціум з'являється в двох основних вимірах: внутрішньому (відносини, стосун-

ки, конфлікти у самому соціумі) та зовнішньому (відносини, стосунки, конфлікти у ворожому світі). «Чужий» світ, як правило, представлений або одиничними персонажами, або деякою безособовою масою. Не менше значення для характеристики соціуму має зіставлення категорій «свого» і «чужого». Герої пісень призначені для того, щоб забезпечити благополуччя «свого» соціуму, захищаючи свою землю від ворогів. Герої українських історичних пісень — майже завжди козаки, здебільшого — козацькі ватажки з «типізованими» іменами, або ж напівлегендарні історичні козацькі лідери з реальними (часто дещо зміненими) іменами, але сильно міфологізованими образами.

Як пише І. Павленко, «ми» на означення колективу часто зустрічається як у піснях про Запорожжя як колективного діяча, так і у творах про січових улюбленців… Відчуття єдності спільноти, реалізоване в займеннику «ми», виявляється у творах про події XVIII ст.» [7, с. 46]. Наприклад: «Гей, та ми думали, та ми ж думали, // Що то орли та із Січі вилітали. // Та ми ж думали, ой та ми ж думали, Та що сизий орел по степу літає» [2, с. 268]; або «…А ми в Криму бували, // Ми там диво видали» [2, с. 347]. Історичні пісні, де герой «ми», передають менш трансформовану інформацію про минуле, бо для героя та виконавця твору час зливається, тоді як при віддаленні героя та виконавця відповідно віддалюється і час. Для історичної пісенності характерна заміна «ми» на «козаки» або «славні запорожці», «наше славне Запорожжя» та ін., оскільки виконавець не є вже учасником події або її свідком, між ним і героєм існує хронологічна відстань, його пам'ять уже не збігається з тим, що закладено у творі, тому і з'являється текстуальна відстань, яке виявляється не лише у лексичній зміні, але й у ставленні до героїв, історичних подій та їх результатів [7, с. 49—50].

Якщо центром пісні є колективний герой, то визначається, який це колектив (в основному в українських історичних піснях — це козаки), крім того, точно визначається і ворог (татари, турки, ляхи). І тільки у центральному епізоді розкриваються герої. Основний прийом їх характеристики — показ у дії, у боротьбі або ж у стражданнях. Критерієм для їх оцінки є їхні вчинки, поведінка у складних ситуаціях. Інколи образи окремих історичних осіб і колективу доповнюють один одного. Народна оцінка доповнює образ історичного або збірного героя. Взаємовідносини між дійовими особами історичних пісень різноманітні та складні, бо вони підказувалися самим життям і відображали реально існуючі соціальні і національні відношення і зв'язки.

Складні й суперечливі взаємовідношення народу з ворогами. У сутичках з ворогом яскраво вимальовується образ народного героя, при цьому виявляються найкращі лицарські якості народного характеру — сміливість, стійкість, віра у перемогу: «Хочуть тебе, Перебийносе, та ляшеньки вбити»; «Ой я ж ляхів, вражих жидів, я їх не боюся, // Бо я з ними іще по-лицарськи поб'юся» [2, с. 191].

Герой-козак і кінь нероздільні й мають відповідати один одному: козак розуміє його поведінку, доглядає його. Козацький кінь, подібний до казкового чи билинного богатирського чарівного коня, що «з'їв трави три милі, випив води пів-Дунаю», набуває ознак реальної тварини. Хоча елементи надзвичайного ще є: кінь говорить людським голосом. Кінь постає незмінним супутником героя, відданим товаришем у битвах, військових походах, допомагаючи долати ворога й здобувати славу. Можливості коня є органічною частиною козацької сили. Він показує свої здібності лише у єдності з господарем. Кінь виявляє не тільки фізичні якості і військове уміння, а й мудрість, наділений мовою і даром передбачення, попереджає господаря про майбутні небезпеки, про біду, сповіщає близьких про те, що сталося з козаком і т. і. «Ой батьку наш, отамане, що маєм робити? // Без коней ми, наче орли, що в степу підбиті» [2, с. 269], — уривок із пісні підтверджує, що козак не міг себе уявити без коня.

Наступна складова героя-козака — це його зброя. У піснях козак обов'язково виступає у бою зі зброєю: «Ей, поїхав Коцюба[1] до бою з ляхами, // Та й взяв собі самопал і лук зу стрілами. // Казав собі коня дати // Військового вороного, // І шаблю з дідою[2], // Фляшку з горівкою» [Цит. за: 16, с. 272]. На відміну від билин, казок, де зброя наділена чарівними властивостями, в історичних піснях вона стає силою лише в руках героя: «Ой дорвався козак Нечай до тугого лука, Обернеться назад себе — а вже повно трупа» [2, с. 202]. Вона реальна, різноманітна: це холодна і вогнепальна

[1] І. Франко зазначає, що це пісня про Кочубея [15, с. 272].

[2] Діда — польське «dzida» — спис.

зброя: *шабля*, *меч*, *лук*, *стріли*, *пістолі*, *самопали*, *гармати*, *рушжя*. Шабля була одним із різновидів зброї, якою козаки боронили свій рідний край і християнську віру. Вона є символом непідвладної козацької верстви. У XV—XVIII ст. шабля взяла на себе не лише специфічні військові функції меча, але і його стародавню сакральну символіку. Д. Яворницький стверджував, що як істинний лицар запорожець надавав перевагу шаблі перед будь-якою іншою зброєю, особливо рушницею, характеризуючи її як «чесна зброя». Як «чесну зброю» її слід було застосовувати проти чесних воїнів, а супроти такого бусурманського народу, як татари, і діяти треба «не шаблями, а нагаями» [17, с. 218].

Образи героїв розкриваються і у їхніх власних висловлюваннях, які підкріплюються діями. У діалогах розкривається мотив вчинків героїв, мета, до якої вони прагнуть. Буває, що останні слова героя підкреслюють ідею пісні: «Ой як кинувсь лях до лука, // А козак до дрюка: // «Бережися, вражий ляше, — // З душею розлука!» [2, с. 337].

У піснях, не пов'язаних з конкретними фактами, можуть розкриватися душевний стан, почуття, переживання персонажа: «Не жур мене, стара нене, // Бо я журбу і сам знаю; // До Дунаю приїжджаю, // З коничененька не вставаю, // В піхву шаблю не ховаю, // Все з Дунаєм розмовляю: // «Чом ти, Дунай, став так смутен, // Став так смутен, каламутен?» [2, с. 72].

Психологічний стан героя інколи показується засобами опису його зовнішності, костюма. Портретної характеристики героїв у історичних піснях як такого немає: «Ох, у лісі, в лісі фавор кучерьавиј... // Хорош Јанко хлопець, хорош чорньавиј... // Хорошј, чорньавиј, на личко більавиј» [10, с. 73]. Помічені окремі риси основного образу, але це не характерні індивідуальні риси того чи того історичного діяча, а загальні, типові для історичного героя: *чорні очі*, *чорнобривий*, *білі руки*, *тіло*, *пальці*, *ніжки*, *чорні очі*, *жовта коса*, *чорненькі кучері*. Ці окремі деталі надаються не для того, щоб відтворити зовнішність персонажа, а для того, щоб розкрити його внутрішній стан. Так, у пісні «Коли турки воювали» зазначено, що у полонянок чорні очі білий світ не виділи, ніжки біленькі у крові, коса жовта розтріпана. Вони страждають, плачуть, але їм нікому допомогти. Коли Морозенко потрапив у полон, то це передано через зорові образи: «Та схилив же головоньку // Сиву коню на гриву, // Та розпустив чорні кудрі // Сиву коню до копиту» [2, с. 250].

За допомогою окремих незначних штрихів, рухів передано гнів, хвилювання, жах, сум та ін.: «В Туреччині та й на брамі кам'яній // Там сиділи два братчики молодії. // Оден спер сі на поруча, задумався, // Дрібненькими сльозоньками оплакався» [2, с. 101]; «Ой тужу я, тужу, // Бо в лихого пана служу» [2, с. 139]; «Попереду грізний батько // Конем виграває» [2, с. 240].

Інколи одна деталь тонко передає психологічний стан героя: «Морозенку назад руки як стали в'язати, // То став тоді Морозенко із жалю казати: // «Не лай мене, матусенько, грізними словами, // Схаменешся, обіллєшся гіркими сльозами. // В'яжи, вражий татарюго, назад руки стуга, // Буде на вас козацькая велика потуга. // Ой як піду в чисте поле на Савур-могилу // Та погляну, подивлюся на свою Вкраїну» [2, с. 266]. У більшості випадків це загальні формули, які використовуються у різних піснях для передачі аналогічних переживань.

Елементи одягу, як і опис зовнішності, з'являються, коли мають значення для характеристики основних персонажів. Прикладом може бути опис костюма: *червона китайка*, *чорний оксамит*, *голубий жупан*, *чорні соболі*, *дорогі шати:* «А в нашого отамана // Учинився жаль: // Скинув з себе голубий жупан // Та й намет нап'яв» [2, с. 167]. Цей уривок показує турботливого ватажка, який віддав свій одяг козакам. Одяг також слугує для виділення героя: «Ой Богдане, Богдане, запорізький гетьмане, // Да чому ж в чорнім ходиш да в чорнім оксаміті?» [2, с. 124]. Це мотивує розвиток сюжету і дає можливість поглибити психологічну характеристику у пісні. Хмельницький горює за старою ненькою, за миленькою. Крім того, дорогий красивий одяг в історичних піснях виступає для возвеличення героя: «Гей, щоб наша червона китайка, // Гей, гей, не злиняла, // Та щоб наша козацькая слава, // Гей, гей не пропала! [2, с. 179]; «Ой дай же нам, наша цариця, // Та й двойноє жалування // І ще й красну одежу: // Тоді можем знати, можем розсікати // Та й Семена Палія, Ой Семена, Семена Палія — // Превеликого лицаря» [2, с. 330]. Українські козаки полюбляли червоний колір у одязі і військовому спорядженні. Невипадково в піснях козацьке військо по-

рівнюється з квітучим, червоним маком. Ритуальна, символічна сповненість червоної барви виявляється як колористика професійного стану українського козацтва. Однак опис героя і одягу рідко зустрічається в історичних піснях. Хоча історична пісня прагне до точності, та вилучається докладний опис, а увага зосереджується на основній дії.

Для характеристики героя використовуються й порівняння, які сприяють глибшому зображенню героя, показують ставлення до героя, характеризують дії і стан персонажів. Наприклад, дуже часто зустрічається порівняння героя з соколом, орлом, явором, дубом. Сила героя інколи гіперболізується за допомогою порівнянь: «Ой не вспішився а пан Перебийніс // А на коника сісти, // А вже ж зачав а хлопко малий, // Як капусточку, сікти. // Ой не вспішився а пан Перебийніс // Та й на коника спасти, // А вже ж зачав а хлопко малий // Та як снопки класти» [2, с. 190]. Гіперболізація полягає в перебільшенні існуючого насправді, а не вигаданого, як у казці.

Епітети, які використовуються у історичних піснях для характеристики героя, найчастіше слугують визначенню історичної конкретності, лаконізму, уточнення. Постійні епітети, що характеризують героя, зустрічаються у інших жанрах: *славний козаче, преславний козаче, молоденький (молодесенький) козаче, добрий молодець, славні козаченьки, бравий козак, молодий князь, бідні запорожці*. Одні й ті ж самі епітети можуть однаково оцінювати як позитивних героїв, так і негативних.

Засоби творення героїв допомагають характеризувати їх, але основним критерієм для оцінки героя виступає дія: «Чи не той то хміль, // Що коло тичин в'ється?.. // Ой той то Хмельницький, // Що з ляхами б'ється. // Чи не той то хміль, // Що по ниві грає?.. // Ой той то Хмельницький, // Що ляхів рубає» [2, с. 181]; «Повернувся козак Нечай // На ліве плече, — // А вже з ляшків, вражих синів, // Кров ріками тече» [2, с. 200].

Є й прямі характеристики та оцінки героїв, найчастіше одним або двома словами: «Ой ти, Байдо та славнесенький, // Будь мені лицар та вірнесенький» [2, с. 116]; «Сам, бравий козак, гуляє» [2, с. 186].

Поруч із позитивною конотацією, часто зустрічаються варіанти пісень з негативною оцінкою героїв: «А молоді молодиці старого Хмеля проклинають» [2, с. 239]; «А вдовички ідуть — сильно ридають. // Ой вони, ідуть, сильно ридають, // Да Хмельницького проклинають» [3, с. 116].

Герой історичних пісень — охоронець ряду побутових традицій, зокрема у сфері сімейного життя: ставлення героя до матері, батька, дружини, сестри, брата зображується як ідеальне: «Я тії турки конем розжену, // Тії татари мечем розсічу. // Свою дівоньку до себе возьму, // До себе возьму, в таночок введу, // Розвеселю я батька й матоньку, // Батька й матоньку, брата й сестроньку, // Брата й сестроньку, всю родиноньку, // Всю родиноньку й свою дівоньку» [2, с. 94]. Останні рядки цієї пісні перегукуються з рядками із весільного обряду.

П. Куліш помітив, що «запорожці свято берегли згадки про своїх «батьків» [6, с. 99]. Культ матері пронизує весь героїчний епос українського народу. Це типовий персонаж, про який потрібно особливо згадати, саме у зв'язку з мораллю і поведінкою героя. Стійко тримає себе козак перед стратою, думаючи про рідних: «Гей ви, козаченьки, чи не були в місті? // Поклонітесь матусеньці й нещасній невістці! // Нехай вона, нехай плаче, а вже не виплаче, // Ой над сином, над Нечаєм чорний ворон кряче» [2, с. 203]. Мати втілює поняття дому, роду, вона наділена мудрістю і провидінням, саме вона дає мудрі поради синові (доньці), попереджує про очікувані небезпеки, наставляє, судить за неправильні вчинки, напр. «не виїжджай конем поперед війська».

На її долю випадають емоційні переживання, оплакування загиблих дітей, прийняття звісток про поразки та нещастя. Прикладом може стати Морозиха — узагальнений образ української матері-страдниці, котра в усі часи дивувала своєю материнською мужністю: «Не так рідна ріднесенька, // Як матуся старесенька, // Сумуючи, стиха промовляла, // Орла-сина виряджала: // «Мій коханий, гарний сину! // Нехай тебе криє боже, // Рятуй, рятуй рідну Україну, // Тобі боже най поможе!..» [2, с. 255].

Образ героя також розкривається через сюжети з мотивами смерті. У деяких піснях герой гине, але у зв'язку з цим пісні не навіюють зневіри чи песимізму. Смерть за Україну сприймається як домінанта, що висвітлює сутність героя, виявляючи тенденцію до народного ідеалу. Ідеалізація ж народних борців за волю властива героїчному епосу загалом.

Аналіз текстів дає підставу зробити висновок, що зовнішні характеристики героя, як правило, перебувають у тісному взаємозв'язку з його душевними якостями, але залежать від значущості героя, його ролі й місця у світі епічних уявлень. Чим ближчі характеристики персонажів до конкретних героїв і подій, тим більша схожість героїв зі звичайними людьми. Поведінка, характер, загальний параметральний набір фольклорного концепту і визначає ставлення до них народу. У кожній конкретній ситуації герой виявляється по-різному — залежно від художнього часу фольклорного тексту, від часу історичного та часу появи твору.

За народними уявленнями герой повинен мати такі ознаки: силу духовну і фізичну; хоробрість; благородство; кмітливість; хитрість; мужність; безстрашність; мудрість; відважність; волелюбність; відповідальність перед народом за прийняті рішення; відданість народові; зробити внесок у процес становлення української державності; національно свідомим; самовіддано служити Батьківщині; здатним вести за собою; ненавидіти ворогів; здатним на жертовність; любити родину.

Сюжети історичних пісень групуються, як правило, навколо стрижневих образів: герой — ворог, герой — рідня, герой — помічник, що мають основне ідейно-тематичне навантаження, окреслюють конфлікт і є сюжето- та жанроутворюючими. В основу конфлікту покладено типову колізію — боротьба з ворогом.

Героям історичних пісень XV — поч. XVIII ст. властиве: усвідомлення себе в етнічному соціумі; усвідомлення зв'язку етносу з певною територією; активна участь у війнах, бойових діях, сутичках; дипломатія; наявність лідера.

Враховуючи зв'язок героїв з конкретними подіями та іменами історичних пісень XV — поч. XVIII ст., можна виділити: героя-страждальця; невідомого героя; видатну постать; героя державного діяча; спільноту козаків.

Отже, майже всі особи, що згадуються в історичних піснях, відомі в реальній історії українців. Однак у самому сюжеті, в зображенні стосунків між ними від реальності залишилося дуже мало. Народна пісня розставила по-своєму персонажів, визначила свій характер їх взаємин, приписавши їм наміри і справи в дусі епічної історії, створила свою концепцію епохи.

Окрім того, у кожній конкретній епічній ситуації, в конкретному епічному творі загалом образ козака виявляється по-різному — залежно від художнього часу фольклорного тексту, від часу історичного та часу появи твору. Герой-козак тотожний із лицарем і має історико-типологічний характер через обумовленість необхідністю захисту рідної землі, віри, спільноти від ворожих зазіхань. За змістовими характеристиками цей образ є своєрідним психологічним типом або поведінковою моделлю, що відображає сторони індивідуального чи колективного буття.

1. *Грінченко Б.* Пісня про Дорошенка й Сагайдачного. Записки Українського наукового товариства в Києві / Б. Грінченко. — К., 1908. — Кн. 1. — С. 44—71.
2. Історичні пісні: збірник / упоряд. І. Березовський та ін. ; нотний матеріал упоряд. А. Гуменюк. — К. : Вид-во АН УРСР, 1961. — 1067 с.
3. Исторические песни малорусского народа с объяснениями Вл. Антоновича и М. Драгоманова: сборник: в 2-х т. — Т. 1. — К., 1874—1875.
4. *Костомаров М.І.* З приводу «Малорусских народных преданий» // Драгоманов М. Етнографічні писання М. Костомарова. — К., 1930. — 353 с.
5. *Костомаров Н.* История козачества в памятниках южно-русского народного песенного творчества / Н. Костомаров // Русская мысль. — 1880. — Кн. 1—2, 5—6. — С. 106.
6. *Кулиш П.* Записки о Южной Руси. / П. Куліш. — К., 1991. — Т. 1. — С. 99.
7. *Павленко І.* Історичні пісні Запоріжжя: регіональні особливості та шляхи розвитку / І. Павленко. — Запоріжжя : Тандем-У, 2003. — 208 с.
8. *Писаренко Ю.* Архаїчні витоки образу «народного героя» / Ю. Писаренко // Соціум: альманах соціальної історії. — К., 2003. — Вип. 2. — С. 209—222.
9. *Погребенник Ф.* Наша дума, наша пісня: нариси-дослідження / Ф. Погребенник. — К. : Муз. Україна, 1991. — 207 с.
10. Політичні пісні українського народу XVIII—XIX ст. — Ч. 1. — Розд. 1. Кінець козацтва / з увагами М. Драгоманова. — Женева, 1883. — 226 с.
11. *Ревуцький Д.* Українські думи та пісні історичні / Д. Ревуцький. — К. ; Харків, 1930. — Кн. ІІ. — № 27. — 280 с.
12. *Сас П.* Пісні, виспівані у віках / П. Сас // Київська старовина. — 1994. — № 4. — С. 116—121.
13. *Соколова В.К.* Русские исторические песни XVI века (эпохи Ивана Грозного) / В.К. Соколова // Славянский фольклор: материалы и исследования по исторической народной поэзии славян. — М. : АН СССР, 1951. — С. 20—33.

14. *Снігирьова Л.М.* Українські народні історичні пісні: поетика тексту монографія / Л.М. Снігирьова. — Сімферополь : Аріал, 2011. — 232 с.
15. *Франко І.* Зібрання творів: у 50-ти т. — Т. 42. Фольклористичні праці / І. Франко ; редкол. : Є.П. Кирилюк (голова) [та ін]. — К. : Наукова думка, 1986. — С. 300.
16. *Франко І.* Студії над українськими народними піснями / І. Франко // Франко І. Зібрання творів: в 50-ти т. — Т. 42. Фольклористичні праці. — К. : Наук. думка. — 1984. — 694 с., іл.
17. *Яворницкий Д.И.* Запорожье в останках старины и преданиях народа / Д.И. Яворницкий. — СПб., 1888. — Ч. I. — 294 с. ; Ч. II. — 260 с.

Lilia Snihyriova

LYRIC AND EPIC HERO IN UKRAINIAN FOLK HISTORICAL SONGS
of XV to the early XVIII cc.

The attempt of systemic consideration a lyric and epic hero in a separately taken genre — historical song — has been presented by this article. The author has traced the origin and the creation of lyro-epic hero's image in Ukrainian folk historical songs through XV to early XVIII cc. with definition of basic signs as for folk hero and pointing the dominant typological features distinctive in lyric and epic hero of historical songs.

Keywords: hero, cossack, lyro-epic work, historical song.

Лилия Снигирева

ЛИРО-ЭПИЧЕСКИЙ ГЕРОЙ УКРАИНСКИХ НАРОДНЫХ ИСТОРИЧЕСКИХ ПЕСЕН
XV — нач. XVIII ст.

В статье осуществлена попытка системно рассмотреть лиро-эпического героя в отдельно взятом жанре — исторической песне. Прослежен генезис создания образа лиро-эпического героя в украинских народных исторических песнях XV — нач. XVIII ст.; очерчены основные признаки народного героя; выделуны доминантные типологические черты, присущие лиро-эпическому герою исторических песен.

Ключевые слова: герой, козак, лиро-эпическое произведение, историческая песня.



Оксана КУЗЬМЕНКО

ЕПІЗОД ЯК СТРУКТУРНА ДОМІНАНТА ФОЛЬКЛОРНИХ НАРАТИВІВ ПРО ПЕРШУ СВІТОВУ ВІЙНУ

У статті автор розглядає композицію фольклорних наративів про Першу світову війну. Проаналізовано особливості утримання в колективній пам'яті і фольклорній традиції найбільш важливих епізодів з історичного минулого про війну та військо. Зроблено спробу виділити і класифікувати типові структурні частини. Визначено, що в оповіданнях-меморатах композиція тексту складається із низки сюжетів, які мають тенденцію до відокремлення в самостійний одноепізодний твір. В історичних переказах текст має форму короткого «резюме великого епізоду» із ознаками семантично й інтонаційно виділених образних констант.

Ключові слова: фольклорний наратив, переказ, меморат, текст, епізод, структура, мотив, образ, інтертекстуальність, колективна пам'ять, оповідна традиція.

Специфіка побудови наративних текстів про історичне минуле є предметом вивчення багатьох сучасних гуманітарних наук. Як об'єкт дослідження усні оповідання, автобіографічні оповіді у формі меморатів, фабулатів чи переказів, які входять у силове поле терміна «*фольклорний наратив*», стали плідним матеріалом для вирішення широкого спектру проблемних питань соціологів, істориків, етнологів, етнопсихологів, лінгвістів. Очевидно, що кожна із дисциплін виробила чи формує свою методологічну базу дослідження сучасних сюжетних текстів, які належать не тільки індивідуальному досвіду особи, але головно є відтворенням (або творчим повторенням) досвіду колективного, в якому синтезувалися загальнокультурна та комунікативна інтенції оповідача.

Інтенсивною і надзвичайно продуктивною у світовій практиці є робота із текстами народних оповідей усних істориків, і зокрема в Україні (праці Т. Вороніна, Г. Грінченко, Ю. Іріоглу, В. Календарової, О. Кісь та ін.) [23]. Дієвим інструментарієм вважаємо докладно розроблену у цій галузі методику записування та формування колекцій інтерв'ю (наприклад, у формі анкетування чи глибокого інтерв'ю) з метою одержання релевантного свідчення про драматичне минуле. Важливими та корисними саме для фольклористики будуть ті методології, які є базою для аналізу не тільки усно-історичних свідчень (такої думки дотримується також Олександра Бріцина [4, с. 135]), але й наратології (яку у фольклористиці застосовує Оксана Лабащук [15, с. 166—167; 16]). Врахування також методологічних принципів об'єктивної герменевтики та екзистенціоналізму, особливо категорії «пограничної ситуації», розширяє картину розуміння і тлумачення передусім таких сюжетних мотивів, в яких відображено поведінкові та чуттєві стани людини, яка перебуває в екстремальних умовах [7, с. 152]. У цьому контексті вважаємо за необхідне наголосити, що для усних істориків головним предметом дослідження є «суб'єктивний досвід окремої людини» [8, с. 15], натомість для фольклористів — вербалізований суб'єктивний досвід, що об'єктивований фольклорною традицією. І цю різницю вбачають самі послідовники усної історії, зокрема американська дослідниця Барбара Аллен [27, s. 19].

У ділянці теорії вивчення колективної та індивідуальної пам'яті важливими вважаємо напрацювання учених-філологів середини XX ст. (К. Сідова, С. Азбєлєва, Ю. Лотмана, К. Кабашнікова,

С. Мишанича та ін.). Згадані дослідники у низці ґрунтовних монографічних праць дійшли засадничих висновків щодо природи та змістово-семантичних особливостей текстів усних оповідань. Вони поставили питання про жанрові різновиди, простежили типологію і характер перетворень особистих спогадів у квазі-меморати чи перекази, здійснили їх категоризацію. Починаючи з останньої третини XX ст. зростає інтенсивність звернень до непісенних жанрів фольклору, зокрема щодо вивчення ґенези, поетичної структури та прагматики епічних прозових наративів у працях українських фольклористів (Л. Дунаєвської, В. Давидюка, В. Сокола, Н. Пазяк, О. Бріциної, І. Головахи, І. Павленко) та зарубіжних учених (І. Голованова, Й. Луґовської, Д. Сімонідес, І. Башгьоз). На сьогодні у широкому спектрі різновекторних досліджень фольклорної прози пануючою залишається теза про те, що аналіз сучасних меморатів та фабулатів, які відтворюють виконавці неказкової прози, дозволяє зрозуміти механізм та шляхи розвитку традиції на певному історичному етапі [4].

У своїх попередніх публікаціях, присвячених дослідженню поетики фольклорної прози, ми цитували цінну думку Степана Мишанича із монографії «Усні народні оповідання. Питання поетики» (1986), що вже на рівні першого повідомлення про подію у розповіді оповідача домінантною стає не інформація, а передача почуттів, переживань очевидця, свідка, учасника події, зображення його емоційного стану та ретроспективна оцінка того, що формує виразну художню структуру [20, с. 42]. У новочасній слов'янській фольклористиці надалі утверджується позиція ширшого погляду на усні оповідання [27, с. 200]. Так у працях польських вчених наголошується на обов'язковому вивченні розповідей-спогадів як форми усної народної прози. Дорота Сімонідес зауважила, що такі дослідження особливо стосуються оповідань про війни, катастрофи, аварії, які однією подією охоплюють велику кількість людей [22, с. 124]. Трагічний досвід колективного пережиття конструює відповідну образну модель пам'яті минулого. Вона, за справедливим міркуванням Катажини Казмерської, залишається важливим джерелом окреслення як власної ідентичності, так і ідентичності національної [26].

Пропонована стаття перебуває у сфері актуальних фольклористичних досліджень, які спрямовані на виявлення, фіксацію та текстуальний аналіз сучасних творів неказкової прози, що відображають традиційне уявлення про історичне минуле.

Метою нашої статті є спроба висвітлити синтагматичну структуру сюжетних текстів у складі фольклорних наративів про Першу світову війну, які збережені сучасною усною традицією. Основними завданнями вважаємо виявлення специфіки моделювання текстів історичного типу через аналіз поетичних особливостей епізодів, визначення їх місця у структурі вербалізованих завершених текстів, що здебільшого відповідають жанровим критеріям історичного переказу.

Поняття «епізод» не входить у компендіум основних термінів фольклористики. Він притаманний термінологічній системі літературознавства, де під цим словом розуміють одну із подій, відносно самостійний компонент сюжету в епічному, ліро-епічному та драматичному творі, який є органічною ланкою в загальній системі твору та в його композиції [18, с. 240]. Однак цей термін, як свідчить практика, дуже активно використовується у фольклористичних роботах, де дослідники наголошують на тому, що епізод є композиційною частиною фольклорного твору, а виділення епізоду складає основний конструктивний принцип побудови такого виду тексту [19, с. 136].

Головним питанням, яке постає перед кожним, хто вивчає поетичні особливості фольклорної прози неказкових жанрів, є проблема членування, виділення тексту з потоку побутового мовлення. Структурування досвіду як основи вербалізації — це обширне питання, яким займаються наратори й лінґвісти. І тут метологічно важливою є праця Уолеса Чейфа «Пам'ять і вербалізація минулого досвіду» (1977), в якій докладно розглядається механізм трансформації (чи інтерпретації) чуттєво сприйнятої події у вербальну форму мови та важелі утримування цієї події в пам'яті. Автор пише, «що усе те, що утримується в пам'яті, підлягає подальшим процесам *інтерпретації*» [24, с. 40], таким чином обумовлюючи важливість творчої діяльності при згадуванні реальних подій. Дослідник вибудовує свою теорію типології епізодів на розумінні дискретності досвіду. Вчений доходить переконливого висновку, що однією з важливих умов вербалізації є процес поділу великого епізоду пам'яті, вилученого з досвіду мовця, на менші частини тобто «розчленування епі-

зоду на підепізоди» (subchunking), який значною мірою є ієрархічним [24, с. 39—41].

Жанрова зумовленість побудови епізоду. У своїх попередніх студіях ми писали, що фольклорні наративи про Першу світову війну є різножанровими моделями. Це і спогади-меморати, і спогади-фабулати, і спогади-перекази. Одним з об'єктів нашого дослідження були розповіді січових стрільців, зафіксовані у воєнний час, по свіжих слідах спогадів драматичних і найбільш пам'ятних подій, які перейшли у сферу особистих історій про війну [14; 15]. Аналіз структури і змісту таких оповідань засвідчив, що січові стрільці не раз переказували особисті враження про неординарні випадки на фронті своїм бойовим товаришам, і, можливо, іншим близьким людям. Властиво ці вербалізовані історії, що закроєні на індивідуальному досвіді, вже є не тільки «повідомленням про пережите» (Ф. Ранке), чи спогадом (меморатом), але готовим оповіданням у формі фабулату. У них оповідач, який ще виступає у ролі учасника нещодавніх подій, прагне узагальнити, відшліфувати певний пам'ятний епізод. У цьому явищі вбачаємо важливу рису дієвого фольклоротворчого процесу, який зароджується на рівні нарації. Тому цінною вважаємо думку Д. Сімонідес про те, що «кожен меморат — це потенційний фабулат і тому повинен входити в коло зацікавлень фольклориста» [22, с. 122].

Порівнюючи тексти стрілецьких оповідань, які описують перипетії воєнного досвіду із оповіданнями, які були записані від цивільного населення по свіжих слідах війни, та текстами, які у побутують сьогодні, ми помічаємо зміну художньої манери відтворення досвіду. Це зумовлено, очевидно, не тільки жанровою приналежністю, але й особливістю часу фіксації матеріалу. Суттєвим для інтерпретатора є те, коли текст є видобутий із короткотривалої пам'яті, і текст, що опирається на давноминулий досвід попередніх поколінь. До перших з ряду належать *оповідання-фабулати*, структура яких має характер низки кількох взаємозв'язаних епізодів, які можуть поєднуватися за різним принципом: ступеневого звуження образів, нанизування послідовних дій з метою уповільнення сюжету, використання одного епізоду, що готує сприйняття другого епізоду.

Принцип послідовно зчеплених епізодів, властивий, наприклад, тексту, який під час війни записав В. Гнатюк на Дрогобиччині. Вважаємо за доцільне опублікувати повністю текст, який ми віднайшли в архіві Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології імені М.Т. Рильського НАН України, зберігаючи мову оригіналу рукопису:

«В 1914 році цофали ся наші войска в гори. Прийшли тоди до нашого села мадяри. Прийшли їх кватермани, ходили по селу і назначували кватири всюди по халупах. Прийшов кватирмах і до нас, до нашої хати і назначив для єдного страшого офіцера кватиру в нас. Як кватирмах пішов, зараз офіцер приїхав на обору, зліз з коня, прийшов до хати, сів на лаву, дав зараз братови малому Грицеви чиколядку і цукру кавальчик, поглядив по голові і сказав: «Дóбра» (що буде добрий вояк з него). Зладив йому тумер вечеру, засвітив лямпу, він сів і зїв, лямпа сі світила, а він зачав роззирати ся по хаті. Глянув помежи образи і зобачив святого Миколая з бородою і з короною та сказав: «Не добре то рус» (що то цар російський) і сказав єго здіймити і спалити. Я сказала, що то ні нє Москаль, ні нє Рус, а він казав, що Рус, не вірив. Я взяла, зняла образ і спалила, бо єго ся бояли, аби нам що не зробив. А на инші образи сказав: «То дóбра, дóбра».

Ми всі пострашили ся, що він так казав» [1, арк. 3].

У цьому оповіданні маємо характерний початковий епізод («мадяри заходять в село»), вставний епізод («подарована шоколадка») та генеральний епізод, що у драматичній формі змальовує сцену, яку ми умовно назвали [Як мадяр наказав спалити образ святого Миколая].

Механізм структуризації воєнних історій, їх трансформації та усної передачі з покоління в покоління можна простежити завдяки аналізу композиції текстів, що мають виразно інтоновані семантичні зони. Поглянемо, наприклад, як відбувається творення одноепізодного сюжету. Текст переказу ми записали 14 липня 2008 р. у с. Завалів Підгаєцького р-ну Тернопільської обл. від Радомінської Ганни, 1954 р. н. При розшифруванні скористалися методикою курсивно-шрифтового запису інтонаційно виділених слів, яку запропонували та успішно застосували Олександра Бріцина та Інна Головаха [5, с. 54—55]:

[Як стрільці рятували бібліотеку М. Грушевського]

«...Пам'ятáю, **він** [дід, батько матері, Шкіра Євген Опанасович. — *О. К.*] **розкáзував**, шо бібліотéку... (*від кóго я найскóріше почула за*

Грушéвського, шо ще малá булá). **Мáма казáла**, що бібліотéка Грушéвського **горíла**. І вонú гасúли, але не гóден буль погасúти.

— *Де?*

— В Кúєві...

— *То дідо Ваш був у Києві?*

— Так.

І якрáз ото він гасúв ту бібліотéку. *І казáв*: ми всі кúнулися гасúти, бо **казáли**, шо то шкóда, щобú пропáли цінні книжкú. І, **кáже**: не гóден буль погасúти — так горіло. Таке от. Так **з розкáзу... *То під Крýтами*». [15, арк. 134].

Як бачимо, окремі лексеми («бібліотека ... горіла» — «гасили» — «він гасив» — «не годен було погасити») несуть навантаження інтонаційно виділених мовленнєвих констант, які формують схему вербалізованого досвіду. Такі елементи тексту, як слушно помітила О. Бріцина, є своєрідним «концепційним згустком», що забезпечує стійкість змістового ядра переказу і тривалість його у часі. І справді, у фольклорному тексті задіяний повтор традиційного стереотипного кліше («казали»), що вказує на тричі перенесений досвід: від діда до матері, від матері до дочки.

Наявність семантично навантажених предметних образів є важливим цементуючим моментом багатоепізодних переказів, що складаються з кількох невеликих маркованих фрагментів. Вони утримують епізоди у пам'яті оповідача та є тими знаковими об'єктами, про які У. Чейф писав, що вони відрізняються високою мірою кодованості [24, с. 71]. На цей важливий момент запам'ятовування тексту вказують позатекстові комунікативні явища, скажімо, коментарі оповідачів. Такою, наприклад, є прикінцева репліка нашого респондента (Лагошняка Дмитра, 1922 р. н., колишнього вчителя історії, директора школи із с. Завалів Підгаєцького р-ну Тернопільської обл.), який під час нашої розмови, проведеної на подвір'ї його хати 14 липня 2008 р., пригадав історію про односельця, січового стрільця Сокольського Петра: « [...] *Слухайте, тих розповідей було по цілих вечорах. Ми не мали шо робити та посідали, та й він мені розказував, як там... сюди-туди. Але то не збирається в пам'яті, а такої машинки* [магнітофона. — *О. К.*] *не було*» [15, арк. 135]. До слова, саме фраза «стрілецька шапка» була тим кодом, емоційно маркованим образом, що зактуалізував у пам'яті літньої людини невеликий спогад про стрільця-емігранта, що перед виїздом за кордон заховав під стріхою на Кам'яній горі свою стрілецьку шапку.

Отож, ми спробували подивитися на прикладах: як і завдяки чому «збирається в пам'яті» інформація про історичне минуле, як і через які образи вона вербалізується у самостійний художньо закінчений текст, що став елементом культурного досвіду. Розглянемо, наприклад, побудову варіантів переказів з Бойківщини із сюжетотворчим мотивом «селяни ховають полеглих на війні». Тексти, яким ми дали назву **[Спільна могила]**, були записані 6 липня 2007 р. у с. Сянки Турківського р-ну Львівської обл. від трьох респондентів у контексті розмови про те, «а що було у селі під час Першої світової війни?». Наші оповідачі різнилися за віковими, ґендерними, соціальним статусом та творчими здібностями. Тому підбірка записаних від них текстів певною мірою дозволяє виключити фактор суб'єктивізму, який, хоч і впливає на якість вербалізації досвіду, але не є вирішальним у стосунку до твору, структурно-семантична модель якого вже зазнала вигладжування та шліфування.

Розглянемо три варіанти, побудовані із кількох підепізодів. У вар. А зачин має *початковий епізод*, стиль якого свідчить про уміння літньої оповідачки Федичканич Катерини (84 р.) в силу великого життєвого досвіду і творчої потенції[1] творити епічну розповідь та будувати її за суто фольклорним композиційним прийомом — принципом ступеневого звуження образів. Художні образи включені у двочленну конструкцію «предикат дії — об'єкт дії», де чітко виділено набір слів-образів: війна — фронт — поле — цвинтар — яма — фіра — труп.

А

«Світовá *вíйнá булá*... В штирнáйцятому рóці — Перша світовá вíйнá. Ту <u>був фронт</u>. І **вóзом** <u>звóжували</u> людúй і там хоронúли. В ямі. <u>Копáли яму</u>. *Штирнáйцятого рóку*. ***Моя мáма виділа...***

— *Кого там ховали? Чиїх солдат?*

— Австріяцькі, рýські булú — бо Австрія булá. Всякі, всякі булú. І мадяри ... Всякі, всякі. ...

[1] Федичканич Катерина, 1923 р. н., є самодіяльним автором кількох співанок-хронік про переселення українських селян внаслідок операції «Вісла» у 1946 р. Про фольклорний репертуар цієї непересічної жінки ми коротко писали у своїй статті [11, с. 313—314].

— *А чиє то було поле, бабцю, що віддали під військовий цвинтар?*

— […] То було́ жидівське по́ле… Тото́ війна́ була́ і там цви́нтар зробі́ли… Ніхто́ не пита́в… Там про́сто робі́ли **яму**, копа́ли. Зво́жували фі́рами тру́пів. То всьо тото́…» [15, арк. 71].

Якщо схематично передати цей доволі уривчастий сюжет, то він виглядає як лінійна часова послідовність образів, що у інших варіантах може мати синонімічні вираження:

1 — війна *була*

2 — *був* фронт (вар: бій)

3 — *звожували* людий (вар: трупів)

4 — *збирали* кістки

5 — *копали* (вар.: *зробили*) яму

6 — *робили* цвинтар (вар.: «звожували сюда»)

Утримання кількох головних динамічних образів (епічний стиль яких забезпечує відповідна граматична форма дієслів минулого часу у безособовій синтаксичній конструкції) і перехід їх в оповідну традицію підтверджується однотипністю даної структури в інших текстах. Розглянемо схему наступного тексту (вар. Б), який ми записали від Василечка Ярослава, 1944 р. н. Зауважимо, що оповідач, у порівнянні з попередньою респонденткою, належить до кола людей середнього покоління. Через те у побудові головної лінії сюжету він опирається на інший тип досвіду — дитячий. У тексті маємо пряму вказівку на механізм передачі клішованої інформації зі слів матері, у пам'яті якої цей же сюжет з віком трансформувався від найбільш цікавого враження до враження найбільш значимого. Про це у відступі сам оповідач говорить так: «*А мама була мала і хіба то запам'ятала, що так*».

У тексті переказу, що є, по суті, «резюме» дитячого досвіду матері, бачимо намагання нового структурування оповіді на задану тему. На це вказують численні авторські коментарі (для зручності прочитання передаємо їх курсивом). Таким чином стає помітним, *що* (які мотиви) оповідач *виділяє* в окремі епізоди, що залишається для нього ціннісним, а що другорядним. Архітектоніка вар. Б згідно з попередньою нумерацією має таку послідовність семіотичних образів: 3—2—4—6.

Б

«**Розка́зувала моя ма́ма…** *Вона́ вже ма́ла не зна́ю скільки ро́ків*, що ті́тка з ву́йком зво́жували тру́пів. Таких, що находи́ли. Зво́жували сюда́ [на перший цвинтар. — *О. К.*]. А дру́гий цви́нтар є там, на перева́лі…

— *А коли звожували?*

— То було́ після війни́, я знаю / мо́же, в шістна́дцятому році чи яко́му. Ма́ла чотирна́дцять ро́ків. Вона́ була́ з пе́ршого року [1901 р. — *О. К.*]. А ву́йко був з 1896-го. То булі́ моєї ма́ми брат і сестра́…

— *Як вони називалися?*

— Фамі́лія Марка́нич Марія і Марка́нич Ількó.

…**Ма́ма розка́зувала…** Пам'ята́ла, знаєте. Там велі́кі **бої** проході́ли. *А ма́ма була́ мала́ і хіба́ то запам'ята́ла, що так* / «**Йой**!!» — ***всьо*** то стогна́ло і так йо́йкало і крича́ло. І наступа́ли так, **каже**, з багне́тами. *Бо то не бу́ло шо стріляти* / ша́блями воюва́ли в чотирна́дцятому році.

— *То козаки воювали?*

— То Австрія з тим / з Микола́єм воюва́ла […] То не ви́дно було́ там люди́й, то кістки́ збира́ли. Бо то інфе́кція яка́сь… після то́го могла́ яка́сь хороба поста́ти. І тиф / і всяке, шо не хо́чете». [15, арк. 71].

Для підтвердження продуктивної думки У. Чейфа про те, що виділеність впливає на пам'ять і вербалізацію конкретних епізодів [24, с. 64], поглянемо на модель іншого переказу, який ми записали у тому ж населеному пункті від Чівки Ілька, 1930 р. н.:

В

«…То така́ була́ війна́, що ду́же до́вго трива́ла борба́. Бі́лися. Сянки то забира́ли, то освобожа́ли. Гоні́ння таке́ було́. *То ото́ в оти́х Мла́ках, що під желі́зною доро́гою.* Тоті **тру́пи** після войни́, то **зво́жували** в ящиках дерев'яних. ***Ви́лами*** тото́ **кістки́ збира́ли** (*бо вже кістки́ були*). І **вози́ли до цви́нтаря**. (*А то що гро́бик такий є / то гро́би неправди́ві. То, зна́єте, у со́рок пе́ршому, як то була війна з німцями, то бу́ли ту мадяри, мадярські євре́ї. Їх не розстрілювали, а воні́ ту робили — доро́ги ремонті́рували, всьо. То воні́ тоті гробі́ збива́ли в ящик (то вже при мо́їй па́м'яти), ящик збива́ли і поробили такі гробі́, що оту́т біля це́ркви*).

[…] А то **була́** вели́ка **яма** та звози́ли і змітували тото́. **Скільки наро́ду було́!** ***Ду́же много!***

[…] То люде́й заставляли… Люде́й заставляли. Люди **вивози́ли** своїми кіньми́ в ящиках тоті **тру́пи**.

— *З якої армії були полеглі?*

— Там булú мадяри, там булú австрі́йці, там булú і украї́нці... *[Дружина оповідача доповнила] Най Бог не дасть такóго*!» [15, арк. 72].

Конструкція цього сюжету складається з епізодів: 1—3—2—3, які демонструють вплив логічної пам'яті на характер образної пам'яті [9, с. 83]. Тут помітно, що послідовність епізодів порушена, але набір важливих подієвих елементів залишається сталим. Таким чином ми можемо говорити про збереження не тільки в суб'єктивній пам'яті, але ширше — у фольклорній традиції однотипних образних констант. Таким чином утримування певного набору епізодів є свідченням вербально закріпленої трансмісії інфофакту.

Не можна оминути також того моменту, що кожен з оповідачів додавав до свого переказу кілька міні епізодів, що конкретизує той чи інший образ (у вар. Б — це драматична картинка бою: як наступали з багнетами і не мали чим стріляти; а у вар. В — деталізація образів трупів). Такими, наприклад, є епізоди про поранених, про копання великої ями. Вони навантажені експресією гіперболічного увиразнення теми, в чому проявилася естетика індивідуального художнього мислення оповідачів.

Нерідко можна спостерігати, що міні-епізоди розділяються за допомогою інтонаційно виділених повторюваних формульних виразів. Цікавим прикладом такого типу структуризації тексту є переказ про Крути, який передував епізодові про бібліотеку Грушевського. Тут візія індивідуального сприйняття та оцінки «австрійської» війни з погляду сучасного оповідача розчиняється в традиційних образах та епічному стилі художньовиражальних елементів лапідарного тексту:

[Страшна війна]

«**Мáма розкáзує**, що **дід казáв**, що то булá такá страшнá війнá. Що так шáблями **бúли**, стинáли гóлови, що / як капýста, злітáли гóлови. **Кóні ржáли**. Так за тúми солдáтами, що гúнули. То булá / **страшнá війна**! (*Зáраз стáли / постріляли і всьо. А то булá* ***страшнá*** *війнá. Кýпа м'яса, кýпа крóві*!). І якрáз він там, під Крýтами, попáв мій дід в полóн... Так там був страшнúй бій»[2].

Як бачимо, у цьому тексті та в багатьох інших переказах про війну характерним є використання метафоричного епітета (*страшний, страшне*), що увійшов до фольклорної художньої системи як типова атрибутивна ознака образу війни.

Епізоди можуть виконувати функцію вставки. І це добре видно на прикладі текстів, в яких переходять у перекази, актуалізуючи давні фольклорні мотиви, що посилені семантикою традиційних народних вірувань. Цікавим у цьому сенсі є переказ про об'явлення австрійського солдата на могилі січового стрільця. У цьому творі задіяний сюжетотворчий мотив чуда, через який відображено магію християнських релігійних свят, ритуальне значення Великоднього дня та «поминального тижня».

[Великодная молитва на стрілецькій могилі]

«**Моя мáма** *[Оксана Шаль-Шкіра, 1920 р. н. — О. К.]* ***розкáзує***, що вже після війнú, то звозúли всіх тут на цвúнтар з пóля, з лíсу вонú возúли. Могúли такі булú. І вонú з тих могúл збирáли всіх і звозúли на цвúнтар.

У нас в лíсі **однá** такá **булá могúла**, що *мáма розкáзувала*. Що так-о: **люди** посвятúли пáску / *то ще було до війнú* / і хотіли / «ну, ще до вéчора далéко, підéм принесéмо собі сухарникý» (*такúх сухúх дров з лісу. То блúзько до лíсу*). І кáже: вúйшли / підхóдять (*навіть моя бáбця ходила і ті всі сусíдки*) і, кáже: вúйшли — а на тій могúлі стоїть австрі́йський солдáт. **Мóлиться** / у *формі австрійського солдата*. І мóлиться. І кáже: «молитвéнник тримáє в рукáх. (*То вони бáчили такé чýдо*). І молитвéник тримáє на колíнах і мóлиться на тій могúлі». Кáже: «ми вже знáли, що то **святúй день**, що вже як посвятúли пáску, то вже більше не мóжна нічóго і нікýди йти. І вернýлися. І не йшлú до лíсу».

— *То таке видіння їм було?*

— То такé видіння булó. То ще **день був,** то не то шо... На могúлі ***тих хлóпців*** / січовúх стрільцíв»[3].

Головним у цьому творі є епізод про молитву на стрілецькій могилі, що стала місцем фантастичного видіння та символічно навантаженим просторовим образом, який є одним з головних серед низки образних констант (таких як «цвинтар», «спалене село», «зганьблена церква» та ін.), притаманних переказам про війну [10]. Властиво цей епізод, послу-

[2] Зап. О. Кузьменко 14 липня 2008 р. у с. Завалів Підгаєцького р-ну Тернопільської обл. від Радомінської Ганни, 1954 р. н.) [15, арк. 62].

[3] Зап. і розшифр. О. Кузьменко 14 липня 2008 р. у с. Завалів Підгаєцького р-ну Тернопільської обл. від Радомінської Ганни, 1954 р. н.) [15, арк. 131].

говуючись метафоричним висловлюванням, є «подієвим перехрестям тексту, на якому оприявнюються ключові його семантичні вузли» [21, с. 220].

У підсумку зазначимо, що для дослідника фольклорних наративів важливо давати оцінку не тільки епізодам, що структурують текст, але й епізодам, які мають різне функціонально-семантичне навантаження поміж собою. Так у будові текстів можемо виділити епізоди-*зачини*, епізоди-*кульмінації*, епізоди-*вставки* або епізоди-*авторські відступи*, які несуть важливу інформацію не стільки про оповідача, тогочасне історичне тло, скільки пояснюють мотив і суть епізоду. У цьому сенсі підтримуємо думку турецького дослідника усної оповідної традиції Ільхана Башгьоза, який стверджує, що «у відступах наявна ідеологія та оцінка подій оповідача, який під час розповіді зачіпає соціальні, економічні та політичні теми» [3, с. 95].

У висновку зазначимо, що структура фольклорних наративів про Першу світову війну складається із комплексу взаємозв'язаних епізодів у складі оповідних текстів більшої форми (меморати, фабулати). У них тема «австрійської» війни здебільшого зосереджена в одному епізоді тексту, в якому фігурують два-три динамічні образи. У таких переказах оповідачі часто послуговуються коментарями. Наявні авторські відступи, частка яких у загальному об'ємі текстів залежить від збільшення часової дистанції від зображуваної історії. Відступи дозволяють сегментацію тексту на епізоди.

У перспективі бачимо потребу максимально повної фіксації фольклорних наративів про Першу світову війну, що дозволить об'єктивно оцінити стан збереженості у фольклорній традиції тих чи інших сюжетів, яких сьогодні записати є вже вкрай важко. Важливою складовою у цьому напрямку вважаємо потребу залучення до аналізу ширшого обсягу польового матеріалу на задану тему, збереженого в усній традиції на теренах інших етнорегіонів України та типологічного зіставлення його із більш поширеними переказами про Другу світову війну, з метою визначення однотипних структурних моделей, що задіяні у творах неказкової прози.

1. Архів Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології імені М.Т. Рильського НАН України. Відділ рукописів. — Ф. 28—3. — Од. зб. 413. — 6 арк. («Скрило сонце за горою...» Пісні (б. м.), перекази. Записано на Дрогобиччині (В. Гнатюком)).
2. *Барт Р.* Введение в структурный анализ повествовательных текстов / Р. Барт // Зарубежная эстетика и теория литературы XIX—XX вв.: трактаты, статьи, эссе. — М. : МГУ, 1987. — С. 387—422.
3. *Башгьоз І.* Відступи в усному оповіданні: дослідження, присвячене авторським коментарям турецьких оповідачів / Ільхан Башгьоз // Народна творчість та етнографія. — 2010. — № 5. — С. 94—103.
4. *Бріцина О.* XX сторіччя в усній історії українців (нотатки до питання про історизм фольклору) / Олександра Бріцина // У пошуках власного голосу: Усна історія як теорія, метод та джерело : зб. наук. ст. / за ред. Г.Г. Грінченко, Н. Ханенко-Фрізен. — Харків, 2010. — С. 134—144.
5. *Бріцина О.*. Прозовий фольклор села Плоске на Чернігівщині (тексти та розвідки) / О. Бріцина, І. Головаха. — К. : Ін-т мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М.Т. Рильського НАН України, 2004. — С. 54—55.
6. *Головаха І.Є.* Міфологічне світосприйняття сучасних носіїв фольклорної традиції [Електронний ресурс] / Інна Євгенівна Головаха. — Режим доступу до резюме : http://www.newacropolis.org.ua/ua/study/conferece/?thesis=3672.
7. *Грінченко Г.* Текстуальний аналіз усно-історичного свідчення (на прикладі усних інтерв'ю з колишніми «остарбайтерами» Харківської області) / Гелінада Грінченко // Схід / Захід: історико-культуролог. зб. — Харків ; К. : Критика, 2004. — Вип. 6. — С. 151—170.
8. *Грінченко Г.* Усна історія — теорія, метод, джерело / Г. Грінченко // Невигадане. Усні історії остарбайтерів / авт.-упоряд., ред., вступ. ст. Г. Грінченко. — Харків : Райдер, 2004. — С. 10—32.
9. *Дмитровская М.А.* Философия памяти / М.А. Дмитровская // Логический анализ языка. Культурные концепты. — М. : Наука, 1991. — С. 78—85.
10. *Кузьменко О.* Актуалізація образу «могила» у сучасній фольклорній традиції про січових стрільців / Оксана Кузьменко // Нове життя старих традицій: Традиційна українська культура в сучасному мистецтві і побуті : матеріали міжнарод. наук. конф. в рамках V Міжнарод. фестивалю українського фольклору «Берегиня» / за ред. проф. В. Давидюка. — Луцьк : Твердиня, 2007. — С. 260—270.
11. *Кузьменко О.* Голос пам'яті або український фольклор стресових ситуацій як ідентифікаційний маркер / Оксана Кузьменко // Na pograniczu «nowej Europy»: Polsko-ukraińskie sąsiedstwo / pod. red. Magdaleny Zowczak. — Warszawa : Wyd-wo DIG, 2010. — S. 301—318.
12. *Кузьменко О.* Образ матері у фольклорних наративах про голодомор (когнітивно-семантичний аспект) / Оксана Кузьменко // Геноцид України в XX столітті : матеріали всеукр. наук.-практ. конф. (м. Львів, 27 лют.

2010 р.) / редкол. : Любомир Сеник, Іван Любас та ін. — Львів, 2010. — С. 292—303.

13. *Кузьменко О*. Стрілецький наратив як модель фольклорного тексту (поетичний аспект) [Електронний ресурс] / О. Кузьменко. — Режим доступу до резюме: http://www.lnu.edu.ua/Philol/www/kafedra_folklore/Prohrama_kafedri_70htm.
14. *Кузьменко О*. Усна словесність про січове стрілецтво: деякі аспекти історичної дійсності та фольклорної естетики / Оксана Кузьменко // Схід / Захід : історико-культурологічний збірник / за ред. В. Кравченка та Г. Грінченко. — Харків : ТНМТ, 2008. — Вип. 11—12. Спеціальне видання : Усна історія в сучасних соціально-гуманітарних студіях: теорія і практика досліджень. — С. 139—149.
15. *Кузьменко О*. Народна проза про січових стрільців: науковий збірник [тексти] // Архів Інституту народознавства НАН України. — Ф. 1. — Оп. 2. — Од. зб. 613. — 201 арк.
16. *Лабащук О*. Концепт врача в материнских нарративах о беременности и родах: структурно-семантический аналіз / Оксана Лабащук // Folia Litteraria Rossia 3. — Lodź : Primum Verbum, 2010. — S. 165—174.
17. *Лабащук О*. Миф и история в материнских рассказах о беременности и родах / Оксана Лабащук // Folia Litteraria Rossia 4. — Lodź : Primum Verbum, 2011. — S. 142—148.
18. Літературознавчий словник / ред. колегія Р.Т. Гром'як, Ю.І. Ковалів та ін. — К. : ВЦ «Академія», 1997. — 750 с.
19. *Мальцев Г.И*. Традиционные формулы русской народной необрядовой лирики (Исследование по эстетике устно-поэтического канона) / Г.И. Мальцев. — Л. : Наука, 1989. — 165 с.
20. *Мишанич С.В*. Усні народні оповідання. Питання поетики / С.В. Мишанич. — К. : Наукова думка, 1986. — 327 с.
21. *Папуша І*. До антропології чаювання в наративі української реалістичної прози / Ігор Папуша // Studia methodologica. — Вип. 24 : Новітня теорія літератури і проблеми літературної антропології. — Тернопіль : Редакційно-видавничий відділ ТНПУ ім. В. Гнатюка, 2008. — С. 214—221.
22. *Сімонідес Д*. Меморат і фабулат у сучасній фольклористиці / Дорота Сімонідес // Народна творчість та етнографія. — 2007. — № 1. — С. 122—125.
23. Схід / Захід: історико-культурологічний зб. / Східний Ін-т українознавства ім. Ковальських та ін.; редкол. : В.В. Кравченко (голов. ред.) та ін. — Харків : НТМТ, 2008. — Вип. 11—12. Спец. вид. : Усна історія в сучасних соціально-гуманітарних студіях: теорія і практика досліджень / за ред. В. Кравченка, Г. Грінченко. — 432 с.
24. *Чейф У.Л*. Память и вербализация прошлого опыта / У.Л. Чейф // Новое в зарубежной лингвистике. — Вып. 12: Прикладная лингвистика. — М. : Радуга, 1983. — С. 35—73.
25. *Allen B*. Oral History: The Folk Connection / Barbara Allen // The Past Meets The Present / ed. by D. Stricklin, R. Sharpless. — Lanham ; New York ; London : University Press of America, 1988. — S. 15—26.
26. *Kaźmierska K*. Doświadczenia wojenne polaków a kształtowanie tożsamości etnicznej. Analiza narracji kresowych / K. Kaźmierska. — Warszawa : Wyd-wo IEiS PAN, 1999. — 212 s.
27. *Ługowska J*. W świecie ludowych opowiadań: Texty, gatunki, intencje narracyjne / J. Ługowska. — Wrocław : Wyd-wo Uniwersytetu Wrocławskiego, 1993. — 283 s.

Oksana Kuzmenko

EPISODE AS A STRUCTURAL DOMINANT OF FOLKLORE NARRATIVES ON THE FIRST WORLD WAR.

Author of the article has considered compositional features of folklore narratives about World War I. Under analysis have been put several peculiarities characteristic for retaining in the collective memory and folklore tradition some most significant episodes from the historic past about war and army Attempt has been made to segregate and classify wide-spread typical structural elements. It has been found that in case with the memoire-stories their composition had included a set of plots with tendency to grow into separate independent one-episode works. In historical narrations (oral deliveries) the text has appeared in form of a brief «big episode summary» with traits of semantically and prosodically underlined image constants.

Keywords: folklore narrative, narration, memoire, text, episode, structure, motif, image, intertextuality, collective memory, narrative tradition.

Оксана Кузьменко

ЭПИЗОД КАК СТРУКТУРНАЯ ДОМИНАНТА ФОЛЬКЛОРНЫХ НАРРАТИВОВ О ПЕРВОЙ МИРОВОЙ ВОЙНЕ

В статье автор рассматривает композицию фольклорных нарративов о Первой мировой войне. Проанализированы особенности удержания в коллективной памяти и фольклорной традиции наиболее важных эпизодов из исторического прошлого о войне и войске. Сделана попытка вычленить и классифицировать типичные структурные части. Определено, что в рассказах-меморатах композиция текста состоит из ряда сюжетов, которые имеют тенденцию к отделению их в самостоятельное одноэпизодное произведение. В исторических преданиях текст имеет форму короткого «резюме большого эпизода» с признаками семантически и интонационно выделенных образных констант.

Ключевые слова: фольклорный нарратив, перевод, меморат, текст, эпизод, структура, мотив, образ, интертекстуальность, коллективная память, повествовательная традиция.



Тамара ПАЦАЙ

ОСОБЛИВОСТІ ЕТНОГРАФІЧНИХ СТУДІЙ В НТШ У МІЖВОЄННИЙ ПЕРІОД

(на основі протоколів засідань Етнографічної комісії)

Стаття присвячена висвітленню діяльності Етнографічної комісії НТШ у 1918—1939 рр. Розкриваються основні проблеми і здобутки української етнографії у міжвоєнний період. Дослідження ґрунтується на архівних матеріалах.

Ключові слова: Етнографічна комісія, Наукове Товариство імені Шевченка, етнологія, Ф. Колесса, В. Гнатюк.

Діяльність Етнографічної комісії (далі ЕК) НТШ та її членів привертала увагу багатьох істориків, етнологів, фольклористів і краєзнавців. Найповніше ця тема висвітлена у монографії О. Сапеляк «Етнографічні студії в НТШ (1898—1939 рр.)» [9], в якій авторка підкреслює академічний рівень організації та її високі етнографічні досягнення. Різним питанням діяльності НТШ присвячені наукові дослідження Р. Кирчіва [5], О. Сапеляк [10], О. Франко [11], О. Антоновича [2], З. Зайцевої [4], О. Шеремети [19], В. Кушніра [8] та ін. Однак, незважаючи на значну кількість бібліографічної літератури, окремі питання ще потребують спеціального розгляду. Однією з таких проблем є з'ясування особливостей діяльності Етнографічної комісії у міжвоєнний період, що і становить мету цієї роботи. Джерельну базу статті складають протоколи засідань Етнографічної комісії НТШ, які зберігаються у Центральному державному історичному архіві України, м. Львів [1].

Обґрунтовуючи актуальність хронологічних рамок роботи, перш за все вкажемо на те, що міжвоєнний період найменш досліджений вченими. Такий стан речей зумовлений тим, що розквіт діяльності Товариства припав на початок XX ст. та був різко пригальмований з початком Першої світової війни. Однак, не зважаючи на те, що у міжвоєнний період діяльність НТШ і Етнографічної комісії була обтяжена складними матеріальними обставинами та членськими втратами, 1918—1939 рр. стали особливими в української етнографії.

Головним фактором, який негативно вплинув на діяльність Етнографічної комісії та НТШ в цілому у перші повоєнні роки, було фактичне продовження локального військово-політичного конфлікту в Галичині. Більш-менш регулярні засідання комісії відбувалися лише з 1924 р. Разом з тим, проблем у функціонуванні установи додали фінансово-матеріальні обставини, оскільки припинилося її урядове фінансування, та серйозні кадрові втрати, — у зв'язку із еміграцією наукової еліти та смертю титанів української науки, як, приміром, І. Франко, В. Шухевич та, пізніше, В. Гнатюк. У 1923 р., коли НТШ відзначало 50-річчя від дня заснування, В. Гнатюк згадував різні етапи розвитку Товариства та сподівався, що «...теперішній антракт се тільки проминаючий, хоч і прикрий епізод у нашім національнім життю, та що швидко поплине воно на ново своєю бурхливою буйною струєю» [3, с. 3].

Всього за міжвоєнний період відбулося 40 засідань, що свідчить про спад інтенсивності роботи Етнографічної комісії. Для порівняння наведемо той факт, що в середньому до 1914 р. комісія збиралася чотири рази на рік. Подаємо кількість засідань, проведених за 1918—1939 рр.:

1918 — 1 зас.; 1919 — 1 зас.; 1920 — не було; 1921 — не було; 1922 — 1 зас.; 1923 — не було; 1924 — 4 зас.; 1925 — 1 зас.; 1926 — 1 зас.; 1927 — 4 зас.; 1928 — 2 зас.; 1929 — 1 зас.; 1930 — 2 зас.; 1931 — 4 зас.; 1932 — 3 зас.; 1933 — 3 зас.; 1934 — 2 зас.; 1935 — 3 зас.; 1936 — 2 зас.; 1937 — 2 зас.; 1938 — 3 зас.; 1939 — не було.

Перше, фактично повоєнне засідання Етнографічної комісії НТШ, відбулося 9 червня 1918 р. У ньому взяли участь В. Гнатюк, В. Щурат, Ф. Колесса, В. Охримович. І. Раковський, І. Свєнціцький, О. Роздольський та Г. Колцуняк. В. Гнатюк як голова комісії у своєму виступі зазначив, що комісія у 1918 р. відзначає двадцяту річницю створення. Однак ця приємна подія була затьмарена трагічними обставинами попередніх років — війною та смертю визначних її членів: І. Франка, В. Шухевича, В. Гребеняка, О. Денгардта, пам'ять яких товариство вшанувало [1, арк. 4 зв.].

Також В. Гнатюк підвів підсумки втрат наукових матеріалів. Він зазначив, що за час війни зникло близько 20 томів етнографічних матеріалів, частина з яких вивезена до Росії. З цього ж питання висловився В. Охримович, який згадав, що під час ревізії частина матеріалів потрапила до нього, які він, в свою чергу, передав Ф. Колессі [1, арк. 4 зв.].

На цьому ж засіданні переобрали керівництво комісії, за результатами якого В. Гнатюк знову став головою, Ф. Колесса — заступником голови, а О. Роздольський — секретарем. Склад комісії, за Хронікою НТШ за 1918 р., налічував 23 члени [12, с. 44].

На засіданні було вирішено підсилити антропологічний напрямок, для чого обрали членами комісії І. Раковського, Я. Пастернака, Г. Колцуняка та С. Рудницького і прийняли рішення про перейменування друкованого органу Комісії з «Матеріалів до етнології» в «Матеріали до етнології і антропології», серія яких повинна початися з 21 тому. Згадаємо, що паралельно подібна науково-методологічна переорієнтація відбувалася і в Towarzystwie ludoznawczem — польському товаристві, що діяло у Львові з 1895 р., там також у післявоєнні роки було прийнято рішення про розширення народознавчих студій антропологічними дослідженнями.

До війни Етнографічна комісія мала свій окремий бюджет та дві серії видань — «Матеріали до українсько-руської етнології» і «Етнографічний збірник», однак з 1917 р. видавничі функції перебрала на себе окрема видавнича комісія [4, с. 277], а це значно обмежило діяльність ЕК. Також особливості проведення польових досліджень, які, окрім інтерв'ювання, вимагали також і використання допоміжних технічних засобів — фотоапарату і фонографу, цілком ускладнювали наукову працю, чи, як згадується у Хроніці НТШ, «...робота неможлива тепер не тільки з браку фондів, але і з політичних причин. Доступ чужому інтеліґентови (а ще з фотоґр. апаратом) до села дуже утруднений і він більше тратив би часу на воловодженнє з поліцією, як на записи» [13, с. 16]. З цих причин робота Етнографічної комісії НТШ у перші повоєнні роки була досить напруженою.

У 1919 р. вийшов 19—20 т. «Матеріалів до української етнології», у якому значна частина випуску присвячена українському весіллю. Разом з цим, на черговому засіданні комісії у 1919 р. вчені порушили питання друку лемківських та угро-руських мелодій Ф. Колесси та збірки мелодій Холмщини і Підляшшя С. Людкевича, однак відповідь присутнього на засіданні заступника голови НТШ В. Щурата про вкрай складні матеріальні обставини ці сподівання не виправдала. Окреслюючи незадовільний фінансовий стан Товариства, В. Щурат зазначив, що це «одначе не може бути перешкодою для укладання плянів на будуче» [1, арк. 5 зв.]. Як побачимо на прикладі засідань наступних років, члени Етнографічної комісії подавали до друку великий обсяг наукових праць, більшість з яких, на жаль, так і не видали, а їх значна частина на сьогодні втрачена.

Перебуваючи у складних матеріальних обставинах повоєнних років, члени Етнографічної комісії однак чітко усвідомлювали актуальність щонайширшого дослідження народної культури, оскільки наочно спостерігали поступове зникнення традиційних явищ. Одним з нагальних питань стала проблема збереження народного пісенного матеріалу. На засіданні 3 січня 1924 р. було вирішено здійснити ряд заходів щодо формування архіву фонограм, задля зберігання взірців народних мелодій

та діалектів [1, арк. 6]. Продовжуючи дане питання на наступних зборах ЕК — 7 квітня 1924 р. — науковці прийняли рішення про заснування архіву фонограм, матеріали якого тимчасово вирішено зберігати у Музеї НТШ [1, арк. 6 зв.].

Після довгих років хвороби 6 жовтня 1926 р. помер видатний вчений, голова Етнографічної комісії у 1916—1926 рр. В. Гнатюк. З цього приводу 19 жовтня 1926 р. відбулася жалобне засідання комісії. Ф. Колесса виголосив доповідь про наукову діяльність вченого. Члени ЕК підтримали пропозицію М. Кордуби про підготовку збірника на вшанування пам'яті В. Гнатюка. Ухвалою засідання стало рішення про видання тому «Матеріалів до української етнології», присвяченого В. Гнатюкові, до участі в якому запрошувалися і зарубіжні етнографи. Разом з тим В. Дорошенку та О. Роздольському доручили підготувати звіт про особистий архів В. Гнатюка та його наукові матеріали.

Упродовж 1927—1929 рр. на засіданнях комісії розглядалися та рецензувалися статті та розвідки, прислані до Збірника пам'яті В. Гнатюка. За задумом організаторів, 21—22 том «Матеріалів до етнології й антропології» повинен складатися з двох частин. Перша частина «Збірника праць, присвяченого пам'яті Володимира Гнатюка», вийшла друком у 1929 р. У ньому опубліковані наукові статті відомих українських і зарубіжних вчених — Й. Ерделановича, Я. Бодуена де Куртуне, В. Петрова, І. Раковського, Н. Заглади, К. Грушевської, М. Жинкіна, А. Онищука, Я. Пастернака та ін. Друга частина мала бути біобібліографічною — за даними Ф. Колесси туди планувалося включити огляд наукової діяльності В. Гнатюка, матеріали до його біографії, спогади, бібліографію праць тощо [7, с. XII]. Друга частина оголошена друком не була, а частина перша 21—22 тому «Матеріалів...» стала останнім виданням цієї серії.

Після смерті В. Гнатюка на засіданні 15 січня 1927 р. головою Комісії було обрано Філарета Колессу, який очолював її аж до припинення діяльності Товариства. Заступником голови став І. Свєнціцький. Секретарями Етнографічної комісії обиралися І. Зілинський (1924) та Я. Пастернак (1928).

В окреслений період склад Етнографічної комісії поповнюється молоддю, її членами стали Ірина Гургула, Євген-Юлій Пеленський (1927), Марія Деркач (1930), Кость Чехович, Ярослав Береза, Іван Старчук (1932), Роман Гарасимчук, Василь Пашницький, Богдан Романенчук (1935), Калістрат Добрянський (1937).

Не зважаючи на вкрай обмежене фінансування, зокрема на те, що впродовж 1918—1939 рр. вийшло друком лише три томи «Матеріалів до етнології» (1918, 1919 та 1929) та 1 том «Етнографічного збірника» (1929) [9, с. 124, 132], члени Етнографічної комісії плідно працювали у різних народознавчих напрямках. Так, вже на 1922 р. були готові вісім томів праць. До друку в «Етнографічному збірнику» підготовлено: 1) 4-й том коломийок; 2) том вояцьких пісень; 3) збірник народних дум; 4) народні казки. У «Матеріалах до української етнології» планувалося видати: 1) лемківські та угро-руські мелодії; 2) мелодії з Холмщини й Підляшшя; 3) 3-й том «Дитини в звичаях і віруваннях українського народу» З. Кузелі; 4) збірник статей [1, арк. 6]. Згодом Комісія доводить до відома Виділ НТШ про те, що готові до друку в «Етнографічному збірнику» праці Ф. Колесси «Бойківські народні пісні» (з 1927); 2) Є. Грицака «Дитина в українських народніх повір'ях» (з 1929); М. Возняка «Народний календар з Овруччини» (з 1932) [1, арк. 18 зв.].

На засіданні комісії 1925 р. Ф. Колесса представляє «Збірник лемківських пісень з текстами і мелодіями», що містить близько 700 пісень, записаних на фонограф. Тоді ж О. Роздольський повідомляє, що в нього зберігаються записи на валках 1,5 тис. мелодій пісень зібраних в Галичині, які потребують негайного опрацювання. Згідно з цими звітами, на засіданні філологічної секції було затверджено ухвалу Етнографічної комісії протягом 1926 р. видати один том Етнографічного збірника та виділити 1250 зол. на опрацювання 1500 мелодій [14, с. 27]. Згадаємо, однак, що праця «Народні пісні з Галицької Лемківщини. Тексти й мелодії» Ф. Колесси з'явилася лише в 1929 р. у 139—140 томі «Етнографічного збірника». У передмові до цього видання вчений вказав, що оскільки друк з технічних та інших причин тривав два роки, за які НТШ перейшло на новий правопис, у тексті зустрічаються різні правописні норми [6, с. VII].

На 1929 р. до друку в наступних томах «Етнографічного збірника» вже були підготовані нові записи та розвідки Я. Берези, П. Богатирьова, Є. Она-

цького, І. Филипчака, І. Цибульського та ін. [15, с. 75]. А також, під час опрацювання робочих документів В. Гнатюка виявлено підготовлені до друку матеріали до кількох томів збірника, серед яких було два томи колядок [1, арк. 9].

Впродовж 20—30-х рр. XX ст. на засіданнях Етнографічної комісії оголошувалися та обговорювалися наукові доповіді, звіти, повідомлення. Тематика наукових семінарів була різноплановою. У 1927 р. Ф. Колесса виступив з повідомленням про підготовку «Бойківських пісень з мелодіями» [1, арк. 10] та виголосив доповідь «Найновіші методи в впорядкуванню мелодій народних пісень» [1, арк. 10 зв.]. Жваву дискусію викликала робота І. Гургули «Збірка писанок Національного музею», яку рецензував на засіданні М. Кордуба [1, арк. 11 зв.]. Зокрема рецензент висловив зауваження щодо історіографічного аналізу проблеми, вказав на недоліки у з'ясуванні походження матеріалу та запропонував додати до роботи кольорові ілюстрації. Натомість І. Свєнціцький розповів про причини виникнення цієї праці та підтримав стиль подачі матеріалу авторкою, а Я. Пастернак порадив до опису території дослідження додати карту [1, арк. 12].

Під час обговорення праці Я. Пастернака «Звичаї і вірування в с. Зіболках Жовківського повіту», Ф. Колесса запропонував автору розширити окремі підрозділи роботи та більше уваги приділити бібліографічному огляду. Члени Етнографічної комісії розглядали праці І. Панькевича «Великодні пісні і ігри Закарпаття» [1, арк. 11 зв.], Є. Грицака «Дитина в українських народних повірях і в народній медицині (на основі досліду народного побуту в с. Могильна, пов. Гайсин на Поділлі)» [1, арк. 12 зв.], П. Богатирьова «Народній календар (з літературної спадщини Ржегоржа, 1892)» [1, арк. 12 зв.], Р. Єндика «Пісенні новотвори на Гуцульщині» [1, арк. 16], Решетухи «Гагілка «Зельман» у народній творчости, її значіння і походження» [1, арк. 16 зв.], І. Свєнціцького «Різдво Христове в поході віків» [1, арк. 19 зв.] та ін.

Окрім своїх праць, на засіданнях жваво обговорювалися найновіші видання українських і зарубіжних вчених — Е. Гоффмана-Крайєра, Н. Заглади, Є. Онацького, Ц. Бодуен де Куртуне Еренкреутц, К. Грушевської та ін.

На засіданнях зачитувалися звіти про наукові експедиції. Приміром, Ф. Колесса на підставі матеріалу, зібраного ним під час трьох експедицій на Закарпаття у 1910, 1911 і 1929 рр., завершив дослідження «Старинні українські мелодії в пісенному репертуарі Закарпаття» [1, арк. 17]. Згодом він же виголосив доповідь «Здобутки своєї етнографічної екскурсії на середнє Полісся у вересні б. р.» (1932) [1, арк. 18 зв.]. За результатами двотижневої етнографічної поїздки у Любачівщину 14—28 листопада 1937 р. Р. Гарасимчук підготував монографію села Коріниці [1, арк. 27 зв. — 29]. Члени Етнографічної комісії Я. Пастернак та Р. Гарасимчук з метою підготовки Етнографічної лемківської виставки здійснили наукове відрядження до Сянока. Однак виставка та тематичні лекції, які повинні були пройти з 5 березня до 16 квітня 1939 р. у залах НТШ, через заборону львівського міського старости та уряду воєводського, не відбулися. Мотивування для таких дій було досить розмитим «ze względu na bezpieczeństwo i porządek publiczny» [18, с. 54—55] (*пол.* з огляду на безпеку і громадський порядок).

У народознавчих дослідженнях членів комісії використовувалися прогресивні методи фіксації етнографічного матеріалу, зокрема кінозйомка. Так, на засіданні 17 листопада 1932 р. Ю. Дорош представив власний етнографічно-топографічний фільм з Раківця, який отримав схвальні відгуки, а І. Свєнціцький висловився про необхідність етнографічних фільмів [1, арк. 18 зв.].

У міжвоєнний період тривала активна співпраця Етнографічної Комісії з європейськими народознавчими товариствами, вчені брали участь у наукових конференціях та з'їздах закордоном та приймали іноземних професорів у себе. Так, у Першому Слов'янському конгресі географів та етнографів у Празі (1924) зголосилися брати участь Ф. Колесса, І. Зілинський, М. Кордуба, І. Раковський, І. Свєнціцький, С. Рудницький та З. Кузеля. Окрім того, на з'їзді Етнографічну Комісію НТШ запрошено до участі у «Słowieniskiej Komicji Naukowej dla zbadania szałaśnictwa w Karpatach i na Bałkanach» в Кракові. Однак у зв'язку з тим, що на час утворення згаданої комісії представники НТШ брали участь у інших заходах з'їзду, до президії «Sekcji Szałaśniczej» члени української делегації не потрапили. Керівництво цієї секції було сформоване лише з представників державницьких слов'янських націй — чехів, поляків, сербів і болгар. Ця проблема викликала протиріччя

між сторонами, оскільки українці складали значний відсоток населення Карпат, члени Етнографічної комісії вимагали повноправної участі у секції та зміну її положення. Проте на 1930 р. це питання так і не було залагоджене, тому Етнографічна комісія участі у працях секції не брала. Задля справедливості зазначимо, що все ж один представник української науки — В. Кубійович — був обраний секретарем цієї секції, але у складі польської сторони [14, с. 29].

У 1927 р. Етнографічну комісію на Конгресі слов'янських географів і етнографів в Кракові представляв голова НТШ К. Студинський, про що була ухвала на засіданні 15 січня 1927 р., однак вже 8 березня 1927 р. до участі в з'їзді зголосилися також О. Колесса, Ф. Колесса, С. Томашівський, М. Кордуба, І. Свєнціцький, І. Зілинський та Ю. Полянський. На засіданні комісії обговорювалася справа заснування центрального слов'янського музею в Празі, ініціатором якого стало чехословацьке етнографічне товариство «Československá Národopisná společnost». 20 березня 1930 р. на засіданні Комісії Ф. Колесса та І. Раковський були делеговані на черговий всеслов'янський з'їзд географів, етнографів та антропологів у Бєлграді.

Члени НТШ Ф. Колесса, В. Сімович, С. Смаль-Стоцький, Р. Смаль-Стоцький, К. Студинський, В. Щербаківський, І. Свєнціцький, В. Лев, М. Тершаковець взяли участь у II Міжнародному з'їзді славістів-філологів, що відбувся у Варшаві та Кракові 21—30 вересня 1934 р. [16, с. 28].

Також представників Етнографічної комісії було запрошено до участі в II Міжнародному конгресі народного мистецтва в Антверпені. Цей Конгрес відбувся 28 серпня — 7 вересня 1930 р. у містах Антверпені, Леодімі і Брюсселі в Бельгії. Ф. Колесса (як представник НТШ) разом із А. Фішером (Товариство Людознавче), Ц. Еренкреутц (Товариство народних ремесел) та Є. Завейським (Інститут народних театрів) увійшли до складу польської делегації [20, s. 206]. Звіт про свою участь у з'їзді та проспект майбутньої Першої Міжнародної виставки народного мистецтва в Берні у 1934 р. Ф. Колесса подав на черговому засіданні Етнографічної комісії [1, арк. 14 зв.].

У 1936 р. в середині НТШ жваво обговорювалося питання про актуальність заснування Інституту Українознавства — окремої навчально-дослідної установи при НТШ, метою якої б стало впорядкування, узагальнення та систематизація усіх українознавчих знань [17, с. 30—31]. Згідно плану, Інститут став би «зав'язком українського університету» [17, с. 40]. Однак звернення до ряду міністерств та галузевих комісій уряду Польщі результату не дало.

Етнографічна комісія НТШ співпрацювала з іноземними вченими, у міжвоєнний період тривало листування з чеським етнографом, директором етнографічного відділу музею у Брно Ф. Поспішилом, якого було обрано в члени Комісії, професором Петром Богатирьовим — йдеться про наукову переписку щодо публікації праці «Народний календар» (з літературної спадщини чеського збирача Ф. Ржегоржа 1892 р.). 4 липня 1927 р. відбулося спільне засідання Етнографічної Комісії та Філологічної секції НТШ з нагоди приїзду чеського професора, музикознавця З. Неєдлі.

Підводячи підсумки, зазначимо, що діяльність Етнографічної комісії НТШ у міжвоєнний період здійснювалася у таких основних напрямках: наукова, експедиційна, репрезентативна, видавнича та архівно-музейна діяльність. Голова Комісії В. Гнатюк, а після його смерті Ф. Колесса взяли на себе тягар дослідницько-організаційної праці у складних фінансових та політичних умовах, їм вдалося згуртувати прогресивні наукові сили та виховати нове покоління дослідників українського народознавства, як-от Р. Гарасимчук, М. Деркач, І. Гургула, Б. Романенчук та ін.

1. Центральний державний історичний архів України у Львові. — Ф. 309 (Наукове Товариство імені Т. Шевченка). — Оп. 1. — Спр. 746. — Арк. 1—33.
2. *Антонович О.* Про 156-ий том Записок Наукового Товариства імені Шевченка, який не вийшов друком у 1939 році / Олег Антонович // Записки НТШ. — Т. 222. Праці Історико-філософської секції. — Львів, 1990. — С. 427—434.
3. *Гнатюк В.* Наукове Товариство імени Шевченка. З нагоди 50-ліття його заснования (1873—1923) / Володимир Гнатюк. — Львів, 1923. — 15 с.
4. *Зайцева З.* Наукові комісії НТШ: статус та напрями діяльності до початку Першої світової війни (1896—1914 рр.) / Зінаїда Зайцева // Проблеми історії України XIX — початку XX ст. — Вип. 6 / НАН України. Інститут історії України. — К., 2003. — С. 270—279.
5. *Кирчів Р.* Текстологія публікацій фольклорних і етнографічних матеріалів у виданнях НТШ / Роман Кир-

чів // Народознавчі зошити. — 1996. — № 4. — С. 213—217.
6. *Колесса Ф.* Народні пісні з Галицької Лемківщини. Тексти й мелодії / Ф. Колесса // Етнографічний збірник. — Львів, 1929. — Т. 39—40. — 470 с.
7. *Колесса Ф.* Переднє слово / Ф. Колесса // Матеріали до етнології й антропології. Збірник праць присвячений пам'яті Володимира Гнатюка. — Т. 21—22. — 1929. — С. III—XII.
8. *Кушнір В.* Розвиток та діяльність львівського Музею НТШ у 1919—1940 рр. / Віталій Кушнір // Музеї народного мистецтва та національна культура / Праці Музею українського народного декоративного мистецтва. — Вип. 49. — С. 90—95.
9. *Сапеляк О.* Етнографічні студії в НТШ (1898—1939 рр.) / О. Сапеляк. — Львів, 2000. — 208 с.
10. *Сапеляк О.* Питання етнографії на сторінках «Записок НТШ». 1899—1937 роки / Оксана Сапеляк // Записки НТШ. — Т. 230. Праці Секції етнографії та фольклористики. — Львів, 1995. — С. 526—535.
11. *Франко О.* Питання створення етнологічного центру у Львові в листуванні Федора Вовка з Володимиром Гнатюком (до 130-річчя від дня народження В. Гнатюка) / Оксана Франко // Народознавчі зошити. — 2001. — № 3. — С. 450—454.
12. Хроніка НТШ. — 1918. — Ч. 60—62.
13. Хроніка НТШ. — 1922. — Ч. 65—66.
14. Хроніка НТШ. — 1926. — Ч. 67—68.
15. Хроніка НТШ. — 1930. — Ч. 69—70.
16. Хроніка НТШ. — 1935. — Ч. 72.
17. Хроніка НТШ. — 1937. — Ч. 73.
18. Хроніка НТШ. — 1939. — Ч. 74.
19. *Шеремета О.* Володимир Гнатюк і українська етнографічна наука кінця XIX — початку XX століття / Оксана Шеремета. — Львів, 2008. — 180 с.
20. *A. F.* II Międzynarodowy Kongres Sztuki Ludowej / A. Fischer // Lud. — 1930. — R. 29. — S. 206—209.

Tamara Patsay

ON PARTICULARITIES OF ETHNOGRAPHIC RESEARCH-WORKS BY SHEVCHENKO SCIENTIFIC SOCIETY AT INTERWAR PERIOD
(according to Transactions of sessions of Ethnographic commission)

The article has thrown some light upon some most characteristic activities by ethnographic commission of SSS during the period of 1918—1939. Main problems and achievements of Ukrainian ethnography at interwar period have been represented. The study has been at large based on archival data.

Keywords: Ethnographic commission, Shevchenko Scientific Society, ethnology, F. Kolessa, V. Hnatiuk.

Тамара Пацай

ОСОБЕННОСТИ ЭТНОГРАФИЧЕСКИХ ИССЛЕДОВАНИЙ В НАУЧНОМ ОБЩЕСТВЕ ИМЕНИ ШЕВЧЕНКО В ПЕРИОД МЕЖДУ МИРОВЫМИ ВОЙНАМИ
(на основе протоколов заседаний этнографической комиссии)

В статье освещена деятельность этнографической комиссии НОШ в 1918—1939 гг. Раскрываются основные проблемы и достижения украинской этнографии в межвоенный период. Исследование основывается на архивных материалах.

Ключевые слова: Этнографическая комиссия, Научное Общество имени Шевченко, этнология, Ф. Колесса, В. Гнатюк.



Ольга ХАРЧИШИН

ФОЛЬКЛОРНИЙ ВИКОНАВЕЦЬ ТЕОДОР ФУРТА ЯК ПРЕДСТАВНИК ТРАДИЦІЙНОЇ НАРОДНОПІСЕННОЇ КУЛЬТУРИ В УКРАЇНСЬКОМУ МІСТІ

(вуличному музикантові — 102 роки)

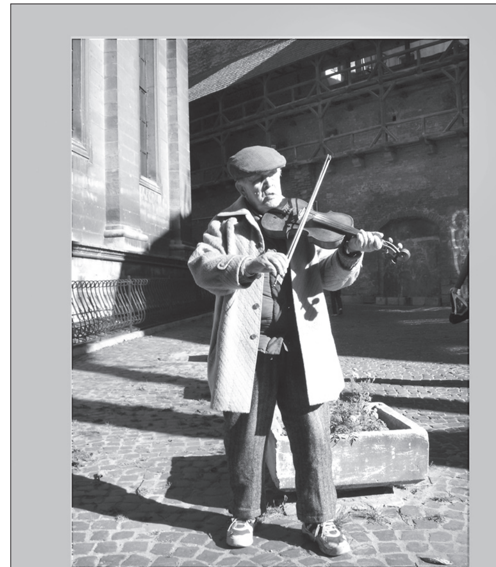
У статті на основі власних польових досліджень фольклору розкрито творчий феномен вуличного музиканта Теодора Фурти як представника уснонародної традиції та міської вуличної субкультури у Львові. Відтак на цьому живому прикладі зроблено спробу довести значну роль української фольклорної традиційності у формуванні модерної етнокультури українського міста.

Ключові слова: Теодор Фурта, репертуар, пісенна традиція.

Усна творчість львів'янина Теодора Фурти, як і сама доля цього фольклорного виконавця — цікаві для української фольклористики. Їх у певному сенсі можемо вважати відкриттям, оскільки після досліджень творчості українських кобзарів, передусім Остапа Вересая [11; 2], на жаль, не маємо спеціальних видань, присвячених окремо фольклорному репертуарові одного виконавця-чоловіка. Та й з жіночого репертуару однієї особи в сучасних записах маємо небагато. Жіночий ряд яскравих фольклорних носіїв та виконавців початку та середини XX ст., серед яких Леся Українка, Явдоха Зуїха, Настя Присяжнюк [4; 22; 23], завершується Катериною Куйбідою та Параскою Павлюк [16; 17], які представляють фольклорну традицію галицького села другої половини XX століття. Примітно те, що обдаровані українки-співачки XX ст. є берегинями фольклорної етнотрадиції у всеохопленні її жанрів — обрядових та необрядових. Вони активно та успішно виконують і чоловічі пісні: історичні, соціально-побутові, новотвори XX століття. Натомість новочасна роль чоловіків у збереженні та продовженні фольклорної культури українців сприймається як периферійна. Вони знаходяться майже зовсім поза обрядово-ритуальною, родинно-побутовою фольклорними сферами, досить слабо пам'ятають і традиційні пісні чоловічих середовищ. Лише в таких напрямках фольклорно-професійного виконавства, як інструментальний, зокрема лірницький [12], чоловіки продовжують зберігати свою першість. Фольклорна спадщина Теодора Фурти з її багатим різножанровим складом репертуару в цьому контексті є зовсім не типовою, можливо, навіть належить до небагатьох винятків із правила. Водночас висвітлення такої нетипової творчості фольклорного носія повинно би похитнути стійкість уявлення про малопродуктивність чоловічого фольклорного виконавства у XX—XXI століттях.

Актуальність та наукова новизна висвітлення уснопісенної спадщини Теодора Фурти зумовлені ще й тим, що він є носієм фольклорної традиції малодослідженого етнографічного району Опілля, передусім підльвівського села Великий Дорошів Жовківського району, звідки сам родом. Водночас Т. Фурта успішно представляє народнопісенну культуру міста Львова, де він прожив більше, ніж сімдесят років. Унікальності цьому фольклорному виконавцеві надає й дуже поважний вік — Т. Фурта в березні 2012 р. в доброму здоров'ї відсвяткував свої 102-гі (!) уродини.

Творчість цього співака вже була представлена в науковому світлі фольклорним збірником «Пісні з голосу столітнього львів'янина Теодора Фурти» [19]. До видання увійшли кращі пісні з мелодіями (всього 120) з репертуару Т. Фурти, які записала упродовж 2001—2009 рр. автор цієї статті. У збірнику корпус пісень супроводжується вступною статтею (с. 5—22) та обширними коментарями, примітками й додатками (с. 156—191), що в сумі дають об'ємні уявлення про різні функціональні аспекти життя наведених творів (особливості збереження, трансмісії, побутування, поетики, виконавства тощо). У запропонованій статті ставимо за мету розкрити творчий феномен Теодора Фурти в контексті культури міста — як представника фольклорної традиції та міської вуличної субкультури у Львові. Відтак на цьому яскравому прикладі спробуємо довести значну роль української фольклорної традиційності у формуванні модерної етнокультури українського міста.



Обкладинка збірника

Передусім коротко окреслимо основні віхи життя Теодора Фурти як приклад успішної, водночас позначеної багатьма компромісами, інтеграції простого українця-селянина в міське середовище Львова XX століття. Отож, 14 березня 1910 р. у селі Великий Дорошів Жовківського повіту в родині Фуртів — Стефана і Настазії (з роду Мартин) народилась дев'ята дитина, яку нарекли Теодором[1]. У перші місяці життя хлопчик переніс важку хворобу, та найстарша сестра Параскевія якимсь дивом виходила, не дала померти. Відтак четверо старших сестер відіграло важливу роль у вихованні Теодорчика, передусім саме вони засіяли в його душі любов до рідної пісні.

Життя Теодора Фурти — яскравий фрагмент до історії галицького українства з його труднощами виживання у складних умовах різних політичних режимів, воєн, лихоліть. Цей понадстолітній чоловік запам'ятав свій дуже ранній вік через низку стресових ситуацій, що спіткали його родину та односельчан із початком війни 1914 р. та в найближчі роки. Потоком спогадів виринають картини людської тривоги, жіночого плачу, гуркотіння бойових літаків та виряджання батька на війну; нашестя холери в селі, зокрема побаченої власними очима смерті сусідки Мартинихи від цієї епідемії. Особливо чітко закарбувались у свідомості хлопчика картини, пов'язані з маршами по битій дорозі неподалік його хати військ різних воюючих сторін: «*піхота, кавалерія, вулани, гузари, драгони, драбанти цісарського війська, мадярська кіннота, перші москалі...*».

Закарбувались у дитячій пам'яті Т. Фурти й фрагменти подій із часів Українсько-польської війни 1918—1919 рр. за Львів. Про Листопадове повстання у Львові, його поразку та подальші воєнні дії вже сказали своє слово історики, мемуаристи-очевидці [8, с. 10—37]. Та спогади Т. Фурти цікаві як відображення подій очима простого українського селянина: «*Я, малий, виджу кухні на колесах, варять самі українці. Сотня за сотнею зростає. Роблять свої заняття на українській мові. В нашім селі назбиралось багато війська, бо ту головна дорога Львів — Рава-Руська — Варшава*». Військовий побут Українських січових стрільців у спогадах тісно вплетений у контекст тогочасного сільського життя, зокрема Йорданського посвячення води 1919 р., при якому «*сотня гонорова*» *стріляла три рази* «*на віват*» *вгору*.

Виразно пригадує пан Теодор момент, коли поляки прорвали облогу Львова, і голодні городяни та військові ринули на села за харчами: «*Військо польське*

[1] Тут і надалі спираємося на відомості з біографії Теодора Фурти з його усних спогадів та рукописних мемуарів [28]. Цитати, виділені курсивом, — взяті з цього рукопису.

було також голодне і взялося до рабунку на українських селах. У нас було четверо свиней, курей до 15 штук, качок 15, гуси, теля. А зі Львова лізла польська голота: «Давай, давай!». Все забрали в нас, і дуже жорстоко. Іно лишилася одна корова. Тоді перестали, бо вже не було що рабувати...».

Лейтмотивом спогадів дитинства Т. Фурти звучить фраза «*У нас спокою не було*». На зміну польському військові прийшли російські кавалеристи Будьонного, потім знову поляки. «*Люди бідували, самі не мали що їсти, а тут ще в хату «лізе» жовнірина. Зачали хворіти на тифус*». Через цю хворобу в серпні 1920 р. померла мати.

Повоєнний період зростання Теодора Фурти, очевидно, мало чим відрізнявся від життя багатьох його ровесників-дітей: навчання у сільській школі, випасання корів, допомога по господарству вдома. У 1923 р. батько віддав Теодора до Львова навчатися шевського ремесла до майстерні єврея Майора Шляйна. Зауважмо, що на той час у Львові переважали дрібні підприємства: невеличкі ремісничі майстерні та крамнички, власниками яких були переважно єврейські та польські промисловці й комерсанти. Євреї домінували у текстильній, паперовій та шкіряній галузях [8, с. 215]. У Шляйна учень був змушений виконувати різну роботу, часом зовсім не пов'язану з обраним ремеслом. Але перебування на службі не пройшло для Теодора намарно. Тут він навчився пристосовуватися до різних обставин життя, набув самостійності, відповідальності у праці, а також познайомився з міським побутом, потроху почав розуміти мову львівських євреїв. Оскільки вона дещо близька до німецької, то її знання згодом хлопцеві дуже згодилися. Паралельно Теодор упродовж трьох років тричі на тиждень відвідував вечірню ремісничу школу імені Кордецького, де успішно опанував свій фах.

Водночас для Теодора Фурти, як і багатьох учнів та робітників, вихідців із ближніх сіл, Львів залишався тільки місцем навчання і служби. Усім серцем та думками хлопець перебував поза сірими мурами міста, там, де вирувало сільське українське життя, молодече дозвілля. Як тільки наставала субота, він линув на рідні села, де прислухався до музикантів на весіллях, сам співав, танцював, веселився. Треба сказати, що таке культурне роздвоєння між селом і містом загалом притаманне для представників першого, а то й другого покоління сільських мігрантів у Львові упродовж ХХ ст., і навіть дотепер.

У 1928 р. Теодора прикликали до війська у 31-й полк стрільців Каньовських у м. Лодзь, а через рік служби, перенісши епідемію скарлатини, він повернувся до рідного села. Там зайнявся шевством, а також грав на весіллях та вечірках із товаришем Шльоймою. Після повторної мобілізації та служби в полку піхоти м. Ченстохова — знову шевство у Великому Дорошеві та робота в українському кооперативі продавцем. Громадську справу юнак виконував чесно й відповідально від ранку до ночі без вихідних. Згодом Теодор організував «троїсті музики»: за свій кошт купив скрипку, бас, бубон для товаришів Миколи, Івана, Василя; сам грав на власному банджо, а Шльойма — на власній скрипці. Виступали в читальні, на фестинах, вечорницях та весіллях. Це був райдужний час веселого парубкування, який затьмарився через недугу та смерть батька (1938) та цілком обірвався з початком Другої світової війни.

Теодора як військовозобов'язаного мобілізують на фронт до Варшави. Треба зауважити, що в ході оголошеної мобілізації до польського війська з близько мільйона його чисельності 150—200 тисяч складали українці [8, с. 163]. Як згадує Т. Фурта, їхній військовий поїзд потрапив під бомбардування, довелось пішки пробиратися незнаними дорогами. Усе змішало місиво війни: «*Військо, цивільні люди, діти, коні, вози! Ніч, ідем по трупах... Німецькі літаки над головою і з автоматів сіють там, де є військові. Ідем до Вісли... Не дійшли — попали в оточення німців...*». Далі виснажливі переїзди та переходи військовополоненим, табір 4А німецького міста Гойришверда, важка праця на будівництві. За колючим дротом разом із земляками зустрів Різдво 1940 року співом української колядки.

Та навіть у неволі доля посміхалася цьому хлопцеві: завдяки Божій Ласці, якомусь знанню основ німецької мови та власному професійному хисту він потрапляв у кращі умови, і незадовго як спеціаліст був переведений до шевської майстерні Пауля Шульца у м. Рурланді (Німеччина). Там зарекомендував себе вмілим майстром (чоботи його роботи стояли на показ), а згодом отримав звільнення від нагляду.

Восени 1942 р. Теодор попросив місячну відпустку й приїхав до Львова (назад, до Німеччини, вже

не повернувся). У місті знайшов роботу перекладача при німцеві-фінінспекторі, а потім працював, де міг. Цей період побуту у Львові оповідач змальовує сумними і скупими мазками: «*Німець лютує. Нарід голодує. З-під Карпат на Волинь люди голодні йдуть пішки за хлібом, несуть пару літрів зерна, а другі від них відбирають. У Львові теж відчувається голод*». Тут, мабуть, треба зробити поправку, що в місті голод був значно більшою проблемою, ніж у селі. Міщани почали масово обмінювати свої домашні статки на селянську продукцію. Карткова система, запроваджена гітлерівцями, доводила міське населення, передусім євреїв, до цілковитого зубожіння і голоду [13, с. 192—193]. Далі Т. Фурта з болем оповідає про нищення євреїв німцями, про особисті переживання через втрату деяких єврейських друзів, а також про випадки, коли українці під загрозою розстрілу рятували єврейських дітей чи цілі їхні сім'ї. Такі факти вже не раз висвітлювали історики та мемуаристи, оцінюючи це як вияви великої особистої відваги, «тихого героїзму» [13, с. 228] українців, небайдужих до горя іншої нації. Такий випадок трапився і в родині Теодора у с. Дорошеві, коли у стодолі переховували та врятували знайомого єврея Берка.



Теодор Фурта на «Залізному» ринку. 2000 р.
Фото О. Харчишин

Через війну розпався музичний ансамбль Теодора Фурти: бубніст Василько пропав на фронті, Микола втратив скрипку під час якоїсь бійки, Іванів бас згорів, а Шльойма свою скрипку продав, а сам переховувався. Теодор, якому було вже тридцять три роки, заслав старостів до старшої доньки Марії односельчанина Михайла Кузіля та без галасу одружився. У день т. зв. радянського «визволення» Львова 19 липня 1944 р. у подружжя народився син. Через сильну стрілянину змушені були з немовлям вибиратися з Дорошева, поневірялись польовими дорогами та знайшли прихисток у добрих людей у Новому Селі біля Куликова, де в місцевій церкві й охрестили дитину.

Наступний період життя Теодора Фурти у «визволеному» Львові був типовим для повоєнного покоління місцевих львів'ян. Цей період позначений передусім атмосферою тотального страху через сваволя та злочинства нової більшовицької влади. Усі, хто володів якимсь життєвим статком, передусім мав помешкання, роботу, певне суспільне становище, родину, ризикували в будь-який момент зазнати безневинної кривди, усе втратити, бути виселеним до Сибіру [3; 5; 8, с. 251—290]. Найбільш брутальної агресії з масовими депортаціями, репресіями зазнали передусім заможніші родини, переважно польські. Їхнє комфортабельне житло разом з усім майном таким злочинним способом переходило у власність «визволителів». Водночас наслідки «визволення» відчули на собі й такі прості трударі, як Теодор. Його скромне помешкання з часів війни, в якому він жив із дружиною до народження сина, нахабно зайняла «*якась заволока гола-боса*», весь час голосячи помосковськи, що «*Ми вас визволили від німецького фашизму!*». На щастя, сусід-поляк, який змушений був виїздити до Польщі, дав сім'ї Теодора прихисток у своєму тісненькому помешканні.

Спогади Теодора Фурти — це проникливі відображення загальних настроїв та подій на прикладі свого життєвого мікросвіту. Ось як він зображує часи приходу радянських «визволителів» та їхні злочинні методи владарювання: «*У Львові — переполох! Мужчин лапають по дорогах і силою відсилають на фронт: непідготовлених, необучених жовнірів.* ТО НЕ БУЛО НАШЕ ВИЗВОЛЕН-



Теодор Фурта на «Залізному» ринку. 2000 р.
Фото О. Харчишин

НЯ, А ПЛАНОВЕ НИЩЕННЯ! Мудріших, багатших людей — на Сибір, а тих, бідних, простих — під Перемишль у бій! От що сталося з родиною моєї жінки Марії. Пігнали на фронт братів Михайла і Володимира. Володимир там і пропав, а Міхал потім вернувся. Третій брат Любомир не пішов на фронт, скривався. За ним шукало НКВД. Тато з тої розпуки помер молодим, мав 45 літ. А маму з дочками-дівчатами повезли на Сибір, аж за Байкал, в місто Чита — на цегляний завод місити глину босими ногами. А брата Любомира, того, що крився від армії, зловили і засудили на 10 літ, вивезли туди, де «білі ведмеді живуть» (Аляска, Чукотка, Півеньськ). Коли брат Міхал по війні вернувся додому, в село, то в їх хаті жили чужі люди, він не мав притулку. Його тут же примусово забрали на роботу до монголів будувати автостраду Москва — Алямбатор. А платні — ніякої. От так нас освободили!». Подібну, більше чи менше позначену розпукою та драматизмом, історію з життя родичів чи близьких в умовах совєтського режиму, мабуть, може розповісти майже кожен зі старшого покоління місцевих львів'ян.

Важким наслідком більшовицького панування було нищення місцевої ментальності, духовних цінностей галичан, насильне їх зомбування в антихристиянському дусі. Люди були поставлені в такі умови, у яких не можливо вижити без публічного лицемірства, брехні, компромісів із власною совістю. Т. Фурта, як і всі горевизволені галичани, які вціліли від репресій та депортацій, був вимушений миритись із огидним пристосуванством, аби не пропасти з сім'єю, малими дітьми. Чоловікові завжди допомагав висококласний шевський хист. Скерований на роботу на Бронетанковий ремонтний завод, почав виконувати замовлення начальства на пошиття взуття для їхніх родин. Трапилося раз виконувати замовлення навіть самого секретаря Львівського обкому КП(б)У І. Грушецького. Відтак став завідувачем шевсько-кравецької майстерні заводу.

Треба сказати, що місцеві львів'яни попри своє незавидне становище завжди намагалися реалізувати ті культурні можливості, які знаходили в умовах цензури та диктату. Культурною просвітлиною у житті Теодора Фурти стала його хорова діяльність під час праці на підприємстві «Львівгаз» кочегаром, а потім слюсарем. З ностальгією оповідач згадує репетиції хору (вони відбувалися тричі на тиждень у робочий час) та виступи в різних містах України, зокрема в Жовтневому палаці у Києві (1977). Водночас пан Теодор з гіркою іронією розповідає про те, що крім прекрасних українських і російських народних та авторських пісень, вимушено співав на догоду радянській владі:

Вперед, вперед іде народ згуртований
До комунізму, до його висот...

Або:

Ми наше ґрядущеє відім увєрєнно,
Намі ґардітса радная страна,
Сплатіла народи под знамєнєм Лєніна
Партія — правда твая!

Завдяки цим славоспівам Т. Фурта був помічений та відзначений партійними зверхниками новою просторішою квартирою. «*То був такий час і режим!*» — коментує оповідач.

Неординарна віха життя пана Теодора пов'язана з виїздом його сина Мирона на працю до Канади. Це був досить рідкісний випадок, що вдало завершився виїздом простого українця з СРСР на довготривале проживання за кордон. Фурта-син з дипломом артиста-скрипаля на свій страх і ризик всій родині, ціною обтяжливих фінансових видатків і переживань батьків, довжелезної бюрократичної тяганини у 1975 році виїхав зі Союзу. Для цього довелося вдатися до вкрай принизливих хитрощів: фіктивного

шлюбу з єврейкою. У Відні шляхи лжемолодят назавжди розійшлися: жінка з групою своїх співплемінників полетіла до Ізраїлю, а чоловік — до Канади... Спочатку задля зустрічі з сином пан Теодор кілька разів їздив до Європи (Будапешт), а в 1990 р. — подався навіть до Канади, де також проживала його старша сестра Зофія (вона дожила до 106 (!) років і була найстаршою жителькою провінції Саскачеван). Ці поїздки тягнули за собою шлейф неприємностей із викликами до КДБ, із потребою підписувати фальшиві свідчення про те, що не було зустрічей із сином: «*Правдива тюрма в своїй власній хаті! Така то була радянська влада, її режим і закони!*».

Напередодні здобуття Україною незалежності в 1991 р. повіяв вітер свободи. Перші народні віча у Львові, політичні дебати та зустрічі в центрі міста на т. зв. «клумбі» (де згодом споруджено пам'ятник Тарасові Шевченку), загальноміські національно-культурні акції, святкування... У цьому калейдоскопі українського відродження важливу роль почала відігравати львівська вулиця. Тут, вже не тремтячи, а з гордістю львів'яни демонстрували свій національний дух, українську ідентичність синьо-жовтими відзначками, вишиванками, дзвінкими колядками, дотепним і гострим словом політичних вертепів, народною традицією великодніх гаївок тощо. Оживилася й давня міська творчість вуличних музикантів.

Треба сказати, що в дорадянському Львові були дуже багаті традиції вуличних музикантів. Старожили з ностальгією згадують часи, коли у старих подвір'ях попід балконами можна було почути милозвучні мелодії вуличного скрипаля чи «подвіркових» оркестрів, а на людних площах — лірників, жебраків-співаків, міських ревелєрсів, веселунів-«вар'ятів» тощо. На той час в умовах польського панування в пісенній міській творчості переважали польські впливи. Сьогодні Львів, його вулична субкультура отримали українське обличчя.

Уперше Теодор Фурта вийшов зі скрипкою грати на вулицю наприкінці 1990-х років, — спонукали до цього знайомі та колеги. Неподалік від його дому по вулиці Золотій почав діяти т. зв. Залізний ринок, де пан Теодор дуже успішно дебютував як вуличний музикант і співак. Після закриття цього ринку шлях музиканта проліг через сусідній Краківський ринок, потім до центру — під Галицький ринок і згодом до затишного Бернардинського подвір'я.

Вуличний репертуар пана Теодора — різноманітний: веселі, задушевні чи сумовиті мелодії, залежно від власного настрою, народні та власні пісні. Музикант каже, що нинішній слухач у Львові розуміє різну музику: і традиційну сільську, і батярську, і сучасну, українську і польську, «*бо тут нарід різний, перемішаний і зу сіл, і з міста*». Водночас він прислухається й до смаків своєї публіки. Наприклад, для туристів із Польщі обов'язково заграє і заспіває їхню улюблену пісеньку «Tylku wy Lwowi» [32, s. 263—264], яка стала своєрідною візитівкою міста. Уперше виконана з великого екрану популярними львівськими акторами Щипцьом і Тонцьом у 1936 р., ця пісня увішла в репертуар вуличних «ревелєрсів», оркестрантів кав'ярень, в уста народу, була перекладена на українську мову і побутує в різних варіантах. І в прототипі, і в перекладах незмінними є мотиви «*Я зі Львова — ні на крок*», «*Якби я міг ще раз уродитися, то тільки у Львові*». Ключовими повторювальними виразами є «*Тільки у Львові*», «*Нема, як Львів*», «*Лиш Львів є один на світі*». Цікаво, що в українських пізніших перекладах текст оновлюється, актуалізується. Якщо в першоджерелі є рядки, що відповідали міській ментальності другої половини 1930-х рр.: «*Чи багач, чи бідний є там за «пана брата», і кожен має усмішку на обличчі*» [дослівно з польск.], то в перекладі пострадянського часу поета Богдана Стельмаха звучать підбадьорливі слова: «*Ховаймо на спід тягар наших бід і в Штати нема чо тікати, Та ж пиво у нас холодне, як лід, дівчата — солодкі, як мід...*» [18, с. 32].

У дні святкування 750-річчя Львова на прохання перехожих львів'ян і гостей міста заспівати «щось про Львів» Теодор Фурта виконав свій переспів «Тільки у Львові». У ньому відомі мотиви ніби перепущено крізь призму власного життя. Виконавець виразив у тексті і свою батьківську тугу за сином, який далеко від дому, і пишання культурою свого міста, а також і громадянську тривогу за те, що Львів потерпає від кримінального елементу:

Їдь, сину, ді Львова і ту будеш жив,
Нема, як Львів.
Ту кінотеатер, і ту гарний спів,
Нема, як Львів [...]
Ту повно циганів, жидів, шахраїв,
Нема то, люди, як Львів.

Він звідси не піде, хоть би-с го забив,
Нема, як Львів [...] [19, с. 153].

Простеньке віршоскладання співака, очевидно, імпровізоване на ходу, викликало справжній фурор слухачів, які щедро віддячили шквалом аплодисментів та кількома сотнями гривень. Заробіток для маестро — другорядна ціль. Головне — бути серед людей, дарувати їм свою музику та спів...

Творчу особистість Теодора Фурти, традиційні засади поетичного мислення цього виконавця найкраще характеризує його репертуар. Упродовж більше, як десять років автор цієї статті спостерігала та вивчала пісенний репертуар Т. Фурти. Загалом було записано від нього понад 250 пісень, більшість із яких у декількох варіантах різного часу виконання. Фольклористичні сеанси з цим обдарованим співаком і музикантом здебільшого відбувалися з його ініціативи та за його тематичною схемою. Наприклад, виконавець призначав зустріч, приходив із музичним інструментом (банджо чи скрипкою) і співав (з інструментальним супроводом чи без нього) ті пісні або оповідав те, що в цю мить було йому ближче до душі. Таким чином деякі улюблені пісні були проспівані неодноразово, записані у варіантах, а відтак була можливість визначити більш значущі з точки зору самого носія, часто виконувані твори, їх групи і жанри, а також ті, які Т. Фурта виконував рідко чи одноразово, спеціально для запису. Водночас слід зауважити, що до кожної народної пісні пан Теодор ставиться з розумінням її значення і краси.

У фольклорному репертуарі Теодора Фурти можна виділити три пісенні складові: традиційну, львівську та власного авторства. Передусім виразно домінують ***традиційні пісні*** — зразки української уснопоетичної творчості, засвоєні переважно зі сільського середовища. Вони становлять найбагатшу та найціннішу частку творчої спадщини виконавця (у кількісному співвідношенні — понад 85% від усіх записаних пісень, включаючи народні пісні літературного походження)[2]. Т. Фурта, навіть довголітньо проживаючи в місті, залишається активним носієм цієї творчості. Основне місце серед традиційних пісень займають історичні та соціально-побутові, що за своїм походженням та характером виконання є чоловічими.

Важливим фактом є наявність у репертуарі цього співака всіх основних циклів із загальнонаціонального фонду історичної й соціально-побутової пісні, пов'язаних із такими значними для українського народу суспільними явищами, як козацтво, чумацтво, опришківство, рекрутство та жовнірство, національно-військові формування XX ст. УСС-УГА, ОУН-УПА. Наявність козацьких чи чумацьких пісень є показником досить глибокої консервації пісенної традиції підльвівського села, водночас і відображенням впливів національно-просвітницького руху серед українців-галичан особливо в перші три десятиліття XX століття. Через історично-героїчну пісню галичани виражали свою історичну пам'ять, вшановували славне козацтво, його вільнолюбний дух, виявляли кровну спорідненість із загальноукраїнським національним ядром.

Дивовижно, що значна частина пісень з голосу Т. Фурти виявляє добру збереженість, часто не поступаючись своїм першим фіксаціям із першої половини XIX століття. Наприклад, пісня «*Сонце заходить, буйний вітер віє*», яку співак при повторному виконанні розпочинав також із другої строфи «*Журбо ж моя, журбо, що-с мя зажурила*», є досить добре збереженим та навіть більш розгорненим варіантом порівняно з першим записом «*Журба мене сушить, журба мене валить*» зі збірника М. Максимовича (1834) [25, с. 165—166]. У варіанті Т. Фурти нетипово розвинений мотив «гадина на серці молодця веде до його загибелі». Це вияв продуктивних творчих змін у подальшому житті пісні в традиції села. Так само, твір «*Коню, ти, мій коню, коню вороненький*» є досить повним варіантом однієї з давніх версій пісні про розмову козака з конем зі згадками про турків і татарів[3]. Цю пісню Т. Фурта перейняв від своїх старших сестер, які були обдарованими носіями народнопісенної традиції у Великому Дорошеві.

Цікаво простежити джерело засвоєння в репертуарі Т. Фурти пісні «*В Цареграді на риночку*». Це добре збережений варіант пісні про Байду, складеної не пізніше, ніж XVII століття. Зіставлення тексту з

---

[2] Кількісні пропорції значною мірою відображені у збірнику «Пісні з голосу столітнього львів'янина Теодора Фурти».

[3] Паралелі вперше опублікували В. Антонович і М. Драгоманов [7, с. 139—143]. Більше відома пізня жовнірська версія цісарського часу [24, с. 345].

голосу Т. Фурти з першим записом цієї пісні З. Д.-Ходаковського «А в містечку, славнім Берестечку» [26, с. 677] показує виразні ознаки спільності в загальній художній фактурі твору. Водночас спостерігаємо деякі розбіжності у тексті (зачин) та нюансах ритмомелодики, натомість виявляємо майже цілковиту єдність із записом, який уперше надрукував М. Лисенко у третьому випуску свого «Збірника українських пісень» [6, с. 7]. Тому логічно припустити, що в підльвівському селі ця пісня як традиційна складова давнього народного репертуару була актуалізована в XX ст. завдяки цьому відомому друкованому джерелу в діяльності хорів «Просвіти».

Значну цінність мають і скорочені варіанти козацького, чумацького, рекрутсько-жовнірського мелосу, оскільки у своїй репертуарній цілості зі збереженою фактурою текстів, стилістикою, мелодикою вони адекватно відображають стан місцевої традиції принаймні останнього століття. Водночас, аналізуючи змістовий рух таких скорочень, можна припустити, що вони постали не лише під тиском природного часового нівелювання, а й у багатьох випадках унаслідок творчого задуму, щоб запобігти надмірному драматизмові у змісті, уникнути трагічних кінцівок, дати слухачеві простір для власних оптимістичних домислів. Таку думку підтвердимо прикладами козацьких пісень, які в давніх записах мають трагічні кінцівки — «*Стоїть явір над водою*»; «*Гей, Морозе-Морозенку*» (про захоплення Морозенка ординцями, його героїчну загибель); «*Гей там в полі сніжок трясе*» (кінь звістує про смерть свого господаря від турків) [26, с. 683, 646, 647, 676]. Натомість у варіантах Т. Фурти, які близькі з іншими сучасними записами з підльвівського довкілля [14, с. 210—211, 216], такі кінцівки або просто редуковані, як у пісні «Стоїть явір над водою» [19, с. 28]; або замінені звитяжними настроями:

Ой з-за гори, з-за крутої сотня війська виходжає,
Попереду Морозенко сивим конем виглядає.
— Сивий коню, сивий коню,
чо ж ти згаєш підо мною?
Іди-іди, сивий коню, легенькою ступою [19, с. 27];

або повідомлення про смерть героя подане завуальовано:

Скажи мамі і родині,
Що я лежу при долині,
Що я лежу при долині,
Головою на камені [19, с. 29].



Удома. Теодор Фурта співає чумацьку пісню. 2009 р. Фото О. Харчишин

Уникання трагічно-сумовитих кінцівок у козацьких піснях, можливо, могло бути наслідком співтворчості просвітянських хорів, які прагнули своїми виступами передусім розбудити в сучасників героїчний дух предків.

Прийом скорочень текстів у деяких випадках дає змогу припасувати гарну мелодійну пісню до нового контексту. Цікавий із цього огляду рух до зміни функції відбувся в пісні «*Бувай ми здорова, дівчинонько моя*», яка з родинно-побутової пісні про зрадливе кохання[4], як її записав Г. Ількевич (1820-ті рр.), трансформувалася в рекрутську, цілком затративши у змісті недоречну в ситуації прощання рекрута з домом драматичну колізію між закоханими. Таким же шляхом, мабуть, потрапила до рекрутського репертуару й пісня «*Козак коня напував, Дзюба воду брала*». Заслуговують на увагу й маловідомі пісні, які мають ознаки глибокої вкоріненості в традицію, але не виявлені у раніших записах (напр., «*Гей, зашуміли білиї берези*», «*Питалася стара мати та й чорного крука*», «*Понад річку беріжком*» та ін. [19, с. 27, 31, 36]).

Значне місце в репертуарі Теодора Фурти належить стрілецьким пісням. Вони, зокрема, відтворюють настрої та події, пов'язані з певними етапами

[4] Упорядники збірника Г. Ількевича залучили цю пісню до розділу «Пісні літературного походження» [15, с. 100].



Теодор Фурта, Ольга Харчишин

національно-визвольної боротьби (*«Гей, там зажурились стрільці січовії»*) чи з конкретними боями — за Львів (*«Чи ви, хлопці спали, чи ви в карти грали»*, *«Розпрощався раз стрілець січовий»*). Зауважимо, що Т. Фурта знає і співає багато стрілецьких пісень (напр., *«Їхав стрілець на війноньку»*, *«Як з Бережан до кадри»*, *«Чуєш, брате мій»*, *«Зажурились галичанки»*, *«Гей, там на горі Січ іде»*), які словами та мелодіями суттєво не відрізняються від авторських текстів, їхніх загальновідомих хорових обробок, аранжувань, а відтак народних варіантів. Це підтверджує процес входження стрілецьких пісень до народного репертуару через професійні та аматорські співочі й театральні колективи, які послуговувалися друкованими джерелами [10, с. 68, 70].

У репертуарі виконавця досить скромно представлені повстанські пісні, які, як ми знаємо, дуже характерні для Львівщини, загалом для західних теренів України. Річ у тому, що Т. Фурта майже весь період Другої світової війни пробув поза межами батьківщини, а в повоєнний час, проживаючи в закріпаченому більшовицькому Львові, не мав достатньо близького контакту з сільським, охопленим повстанським духом, середовищем. Водночас пісня з голосу пана Теодора «*На Високім замку старий дуб стояв*» (більше відома, як «Там під Львівським замком старий дуб стояв»), що активно побутувала у Львові в добу тоталітаризму, а згодом поширилася на всій Україні, — це приклад того, як українці-львів'яни попри ідеологічні заборони проявляли свою солідарність із національно-визвольним рухом Української Повстанської Армії. Завдяки недрастичному для «пильного вуха» слову «партизан» львів'яни славили улюблений у народі образ героя-повстанця.

Абсолютною перевагою чоловічих рис у змісті, стилістиці текстів та мелодій, доброю збереженістю давніх варіантів відзначаються пісні літературного походження з голосу Т. Фурти. Виконавець зазначив, що більшість із цих пісень він чув і перейняв змалку в рідному селі (це дає нам підставу вважати пісні літературного походження традиційними). У репертуарі пана Теодора значне місце займає пісня «*Всякому городу нрав і права*» — народний варіант з добре збереженою текстурою пісні Г. Сковороди [21, с. 68—72]. Цей твір співак виконує з різної нагоди як вічно актуальну пересторогу від марнославних гріховних спокус міста. Уперше він почув цю пісню у дитинстві під час сільської постановки п'єси І. Котляревського «Наталка Полтавка».

Очевидно, з драматичної постановки в просвітянській читальні співак перейняв і пісню «*Гей браття-опришки*». Її історія входження в народний репертуар підльвівського села, як і Львова, досить цікава. «Гей браття-опришки» написав видатний польський драматург Юзеф Кожельовський (1797—1863) для своєї драми «Karpaccy górale». Ця драма зазнала багатьох українських перекладів, перший з яких — «Верховинці» Миколи Устияновича — був включений до репертуару українського професійного театру та поставлений на львівській сцені у 1864 р. [9, с. 102]. Як відомо з тогочасних рецензій, драма Кожельовського користувалася великою популярністю серед народу, а пісня «Гей браття-опришки» у близькому перекладі М. Устияновича та з рисами подальших її переспівів широко фольклоризувалася [9, с. 100, 107]. У варіанті Т. Фурти сталий текст із мінорною мелодією доповнений бадьорими міжстрофними коломийковими вставками, які зовсім не руйнують змістової єдності, а часом навіть підсилюють її. Наприклад, після рядка «Бо я вам співати готов» слідує коломийка, яку можна трактувати, як пісню з уст героя-опришка:

Ой не видно того села, тільки видно Кути,
А вже ж мою Верховину тяженько забути [19, с. 65].

Такі коломийкові вставки були виявлені в тексті цієї пісні вже на початку ХХ ст. у рукописі невідомого автора одного з переспівів «Karpaccy górale» [9, с. 107].

Інші улюблені пісні Т. Фурти «*Бандуристе, орле сизий*» (на сл. Т. Шевченка), «*Триста літ минає, як козак в неволі*» (на сл. А. Свидницького) були засвоєні теж у дитинстві, як стверджує сам співак, від старших односельчан. Перша пісня — скорочений варіант на поезію Т. Шевченка «Н. Маркевичу», що не відзначається якимись відхиленнями від авторського тексту. А ось друга — потребує роз'яснень. «Триста літ минає, як козак в неволі» — добре збережений народний варіант пісні «*А вже років двісті*» на слова А. Свидницького, в якій осуджено Б. Хмельницького через Переяславську раду 1654 р., унаслідок якої український народ потрапив під московський гніт. Пісня написана в середині XIX ст., уперше її опублікував І. Франко у 1910 році [27, с. 306—307]. Активно побутувала серед Українського січового стрілецтва. Як коментує Т. Фурта, «*То є сильніша пісня, політична. То ми співали в нашій родині, так кілька чоловік знало*». Але судячи із зачину «Триста літ минає», цей варіант наближений до сучасності: твір по-новому зазвучав із уст львів'ян у 1990-х рр. під час національно-духовного відродження та переосмислення історії України. Тому бачимо, що Теодор Фурта як виконавець поетично мислячий уносить актуалізаційні зміни в тексти згідно з суспільними віяннями часу. Незаперечним є також творчий вплив на репертуар Т. Фурти сучасного подвижника духу кобзаря Василя Жданкіна та інших професійних співців 1990-х рр., у яких по-новому злободенно зазвучали ці твори. Варто додати, що пан Теодор упродовж життя (допоки дозволяв зір) захоплювався читанням літератури, глибоко вникав у творчість українських класиків, зокрема багато з поезій Тараса Шевченка та Івана Франка вивчив напам'ять.

Абсолютну більшість аналізованих т. зв. чоловічих пісень Т. Фурта виконував неодноразово, часто супроводжуючи цікавими особистими коментарями, які засвідчують глибоке вростання творів у життєвий простір їх носія. Наведемо деякі промовисті коментарі. Після виконання пісні «*В Цароґраді на риночку*» пан Теодор зазначив: «*Бачите, Байда був такий ше сильний і патріотичний, що вже як повісили, а він їх ще ошукав. То єст леґенда — то так не було. Але бачите, яка то леґенда патріотична*!» [19, с. 157]. Таким чином виконавець підкреслив передусім національно-виховне значення твору, виявляючи і власну небайдужість до національної історії, усвідомлення потреби її героїзації у піснях. Після іншої пісні «*Гей, зашуміли білиї березі*» (про прощання козака з милою перед походом) співак прокоментував: «*Бачите, дуже велика картина. Як я граю, то виджу ті всі образи перед очима: і ту подушку, і того коника, і того крука, і того голуба, же гука. Бо кажуть, як сова гукає вночі над хатою, то недобре щось звістує. Так само голуб гуде, такий лісовий, то теж недобре звістує. То каже: «Знаю добре, що на мене» — на мою лиху долю*» [19, с. 157]. Такий коментар передає високу художню чуйність співака, його тонке розуміння символічності народнопісенних образів, виражає мистецькі вартості твору.

У багатьох коментарях співак намагається якомога повніше відобразити особливості побутування пісні, наголошуючи на її традиційно-сільському контексті виконання та на своїй причетності (співучасті чи спогляданні) до того чи іншого творчого вияву: «*Дуже багато в нашім селі ту пісню вміли співати. Як зачинали співати хлопи такі, як дуби, ажаж-аж хата гриміла. Йшла та пісня сильно!*»; «*Як рекрути мали від'їжджати, то вже дорогою співали. Звечера сходилисі на проводи, через ніч, а там зраня — на воза — і проводжали до станції до поїзда чи до Львова їхали*»; «*То вже на відході, в дверях, троха напівп'яні співали: «Козак коня напував...». Той шось кричит, другий каже «Тихо!» То всьо, як на ярмарку. І я між ними. Вже коні запряжені до воза, вже їхати. І так в тим співают*»; «*Я малим збоку на то всьо дивився. То і мій тато ше співав*» [19, с. 157—161] тощо.

Цінними також є коментарі Т. Фурти до пісень XX ст., що прояснюють шляхи входження новотворів до пісенного середовища села. Наприклад, виконавець, апелюючи до спогадів із власного життя, вказує на поширення пісні про смерть голови Проводу ОУН полководця Євгена Коновальця «*Прийшла вістка Україні*» через друковані листівки — т. зв. «ульотки». «*За ту пісню я сидів в тюрмі. То було за Польщі. І як Коновальця застрілили, то було, знаєте, такі, як то казали, ульоткі розсипали всюда, такі брошури розсипали. А ту була Польська імперія, то заборонено було то всьо читати. А я ті брошури троха сам читав, ше й розсипав. І мене на тім прила-*

пали, і я сидів в Куликові в тюрмі — я і мій брат. Але недовго. Як ті пісні пішли по селах, то вже всюди почали їх співати» [19, с. 162].

Деякі коментарі Т. Фурти до виконуваних пісень можна назвати зразками оповідного фольклору, як наприклад, перекази про опришків чи про Т. Шевченка [19, с. 159, 171]. Зауважмо, що при повторних виконаннях пісень ці коментарі незмінно слідують у досить близьких варіантах.

Дещо відрізняються оцінковими характеристиками виконавця зразки новітньої авторської пісні, як от — «*Пісня про рушник*» (сл. А. Малишка, П. Майбороди), «*Чорнобривці*» (М. Сингаївського, В. Верменича), «*Черемшина*» (М. Юрійчука, В. Михайлюка), «*Два кольори*» (Д. Павличка, О. Білаша); «*Зелен-клен*» (Ю. Рибчинського, І. Поклада), «*Ясени*» (М. Ткача, О. Білаша), «*Ой вербиченько, біле личенько» (сл. Л. Забашти)*; «*Наливайте, браття, повненькії чаші*» (сл. В. Крищенка, муз. В. Лісовола) та інші, які належать до часто виконуваних творів Т. Фурти. Ці пісні він засвоїв переважно в радянські часи — схоплював з радіо, розучував у самодіяльному хорі на заводі. Та оцінкова відмінність полягає в тому, що співак практично не супроводжує ці твори розлогими коментарями, не прив'язує до своєї долі чи до традиційного середовища села. Водночас він звертає увагу на високі художні вартості цих пісень, виражає своє захоплення ними переважно короткою характеристикою «Сильна пісня!» та емоційним виразом обличчя, часом із тремтливою сльозою на очах.

Відмінність між тим репертуаром, що був засвоєним у селі в дитячому віці й тим, що вивчив уже зрілим чоловіком, можна вловити і за манерою виконання. Пісні, вивчені в ранньому віці, Т. Фурта співає впевнено, виразно, переважно від початку й до кінця, тоді, як пізні свої твори — із можливими пригадуваннями, сумнівами. Так, після бездоганного виконання стрілецької пісні «*Гей, там зажурились стрільці січовії*» Т. Фурта сам визнав: «*Бачите, шо сі за молодости навчив — то йде гладко, а шо старим — то вже сі баламуте. А ту я сі навчив — ше малим цілком був*». Мабуть, окрім вікового чинника, немаловажливим є й чинник природного середовища засвоєння — усним шляхом від старших односельчан. Також на прикладі Т. Фурти переконуємося, що сприятливим середовищем для вивчення українських народних і літературних пісень для молодого покоління галицьких сіл 1920—1930-х рр. були й просвітянські осередки.

Друга частина традиційних пісень, що представляє усталені жіночі жанри, якщо і поступається кількістю зразків, то жодним чином не своїми художніми якостями. Теодор Фурта є обдарованим носієм *баладних* та *родинно-побутових пісень*. Якщо в активному репертуарі жінок ці пісні могли бути більше позначені пізніми новозмінами (радянського часу) унаслідок значно більшої задіяності жіноцтва до колективного співу в колгоспних ланках, самодіяльності села тощо, то з голосу Т. Фурти «жіночі» твори відзначаються певною консервацією текстів. Така творча консервація здебільшого має верхню часову межу, коли виконавець малим хлопцем почув ці твори від своїх старших сестер та інших дівчат села — переважно 1920-х — початку 1930-х років. Далі доля виконавця, як знаємо, зрушила його з традиційного середовища села, піддала серйозним життєвим випробуванням, суспільним катаклізмам воєнної та повоєнної доби, назавжди пов'язала з урбаністичним світом. Є підстави думати, що бережне ставлення до пісень рідного села, їх постійне виконання у «законсервованому» вигляді упродовж різних етапів життя понадстолітнього чоловіка є виразником усвідомлення важливості пісенного фольклору як чинника збереження традиційної ідентичності виконавця у складних умовах новочасного міста. Подібний процес консервації пісенного фольклору спостерігаємо в деяких середовищах української діаспори, відірваної від материзни іноетнічним оточенням.

На досить стійку консервацію «жіночих» пісень у репертуарі Т. Фурти вказують балади «*В силі край дороги коршмина стояла*» та «*Оженила мати поневоли сина*». Перша з них — це маловідомий варіант сюжетної версії «підмовлену обманом на мандрівку дівчину звідники спалюють або топлять». На сьогодні цю сюжетну версію представляє спопуляризована різними співочими колективами розповсюджена в Україні пісня «Їхали козаки із Дону додому». У репертуарах сіл вона, як правило, затінила й знівелювала давніші варіанти цієї балади. Тому сучасний запис з голосу Т. Фурти представляє неабияку цінність [19, с. 70—71]. Зокрема, вартим уваги є образ «чужоженців» — спокусників,

який видається вмотивованішим, аніж відомий у цьому контексті образ «козаків»:

В силі край дороги коршмина стояла,
А у ті коршмині дівчина гуляла.
А в тії коршемці є два чужоженці.
Оден чужоженец на скрипоньку грає,
Другий чужоженец дівча підмовляє.

У варіанті Т. Фурти порівняно із загальнозначними текстами «Їхали козаки...» [1, с. 274] краще розвинутий мотив підмови, що виражається за допомогою традиційних поетичних конструкцій із притаманними для української етноментальності яскравими порівняннями, протиставленнями:

— Гарна дівчинонько, мандруй й же ти з нами,
Краще тобі буде, як в рідної мами.
А в рідної мами латана сорочка,
А в нас бу'ж ходила, як пупова дочка.
А в рідної мами незрублена хата,
А в нас будеш жила у гарних палатах...

«*Оженила мати поневолі сина*» — це добре збережений давній варіант розповсюдженої баладної версії «свекруха заклинає невістку в тополю». Уперше цей варіант був надрукований у 1885 році. Сьогодні в українських селах дуже популярними є пізніші варіанти [14, с. 169; 20, с. 283—284].

На прикладах Т. Фурти «*Гей, умру ж бо я, умру*» та «*А в нашої деревоньці сталась новина*» можемо простежити ті модифікації, які проявлялись у баладному репертуарі перших десятиліть XX століття. У першому зразку маємо зміни в напрямку ліризації поширеної в Україні баладної версії «жінка, прикинувшись небіжкою, вивіряє чоловіка». Основний акцент зосереджений на виборі нової пари чоловіком без традиційної кінцівки, у якій плани чоловіка руйнуються, бо жінка «ще жива» [19, с. 73—74]. У другому зразку — традиційній баладі про «вбивство позашлюбної новонародженої дитини» — вочевидь, відбулися трансформації мелодії. Твір позначений маршовими ритмами (з міжрядковими повторами «Гей, гей, ухаха»), які, треба гадати, набули популярності в галицьких селах після Першої світової війни та витісняли давніші мелодії. Перший запис цієї балади «Пішли рибачкє ребку ловети» Г. Ількевича з 1820-х рр. відображає іншу ритмомелодику [15, с. 54].

Цікавим виявом баладного репертуару Т. Фурти є твір «*Ой куплю я корабель за сто двайцять рублей*». Це маловідомий варіант розповсюдженої в



Професори Роман Кирчів і Василь Івашків з Теодором Фуртою під час презентації збірника «Пісні з голосу столітнього львів'янина Теодора Фурти» на кафедрі української фольклористики ім. Ф. Колесси у ЛНУ ім. І. Франка. 2010 р.

Україні сюжетної версії «чоловік пускає за водою жінку й дитину, а потім шкодує». Своєрідна, на нашу думку, мало характерна для галицьких сіл мелодія в ритмі маршу, образ корабля, наявність росіянізму «рублей» дають підстави припустити, що пісня, можливо, була засвоєна від солдатів царської армії в роки Першої світової війни. До речі, від них (рівно ж як від будьоннівців чи польських вояків) Т. Фурта перейняв низку інших пісень, зокрема й російську народну баладу «*На синєм вольном океанє*», що є досить близьким варіантом балади М. Лєрмонтова «Воздушный корабль». Таким чином, репертуар традиційних балад у Т. Фурти розширюється творами з різних чоловічих середовищ.

Родинно-побутові та жартівливі пісні з голосу Т. Фурти тільки частково відображають змістовохудожнє тло традиційного для українського села репертуару. У співака виразно переважають пісні про дошлюбні стосунки (про залицяння, переживання закоханих, випробування їхніх почуттів): напр., «*Коло млина яворина, зацвила калина*», «*По сей бік гора, по сей — другая*», «*Козак від'їжджає, а дівчина плаче*», «*Де з тобою помандруєм, ти, мій милий козаче?*», «*Гей там в поли три криниченьки*», «*Ой у поли криниченька*», «*Їхав, їхав козак містом*», «*Ой чій то кінь стоїть*», «*Казала мені мати*» та ін.; а також про жартівливо-сатиричне відображення родинного життя: «*Гей, там на току, на базарі*», «*Посадила біб бороздою*», «*Добрий ве-*



чер, любі гості», «*Ой пігнала Ганусенька ягняточка в поле*» та інші. Значно слабше представлені пісні про нещасливу жіночу долю: «*Чом ви, дівчата, замуж не йдете*» та поодинокі інші. Більшість варіантів записаних пісень досить добре збережені порівняно з їх ранніми записами. Водночас маємо наочні приклади текстових новозмін. Наприклад, пісня «*Гей, там в поли три кирниченьки*» вперше опублікована у збірнику Вацлава з Олеська [32, s. 221] з такою кінцівкою «*Половина побереться, що з миленьким покохається*». Варіант Т. Фурти, що належить до популярних серед львів'ян, завершується так: «*Одна пара побирається — десять тисяч розлучається*». Виконавець не раз вказує, що таких пісень навчився вже в старшому віці від львівських дівчат. Як і в баладах, серед родинно-побутових пісень у досліджуваному репертуарі спостерігаємо низку творів, позначених чоловічими середовищами: «*Коло річки, коло броду*», «*Ой там під гаєм, там вода тече*», «*Вівці, мої вівці, вівці із отари*». У цих творах є міжрядкові чи міжстрофові розспіви (напр., «*гей-я, гей-я, гу-у-у-у, гей, гей, гей!*», «*уха-ха-ха*», «*гей, ду-ду-ду-ду-ду-ду-ду...гей!*») [19, с. 78, 83, 84].

Впадає в зір обізнаність співака з репертуаром традиційно-обрядової сфери: гаївковим та весільним. Основним чинником такої обізнаності була безпосередня присутність Т. Фурти як співучасника гаївкових забав чи спостерігача весільного дійства (він завжди прислухався до співу старших жінок). *Гаївки* з голосу пана Теодора важливі вже хоча б тому, що підтверджують низку наукових спостережень, які вперше оприлюднила Ольга Харчишин у статті «Архаїчні елементи в гаївковій традиції підльвівського Звенигорода [29, с. 347—351] — про початок гаївкових забав у деяких опільських селах у Великий піст, про перевагу в місцевій гаївковій традиції творів із вегетаційно- та шлюбно-магічним змістом. Водночас і про широкий спектр різночасових нашарувань у гаївках підльвівського села. Зокрема, фіксація гаївки «*Красная панна сад підмітала*» з рефреном «*Вже й Христос, вже й воскрес, Вже й воїстину, вже й воскрес!*» із традиції с. Дорошів Великий у парі з іншим записом О. Харчишин «*Там Марисуні сад підмітала*» зі с. Гаї Пустомитівського району промовляють вже не як виняткове, а швидше тенденційне вкраплення риндзівок в гаївковий ареал Опілля. Це потребує спеціального з'ясування природи такої появи. Судячи з коментарів Теодора Фурти про те, що цю гаївку виконували після Великодньої відправи під церквою, можна припустити про церковно-просвітянське джерело її поширення.

Серед *весільних пісень* Т. Фурта запам'ятав основні цементуючі складові репертуару, які безпосередньо стосуються найзначніших обрядодій українського весілля XX ст. — «вінків», виряджання до шлюбу та вертання зі шлюбу, «дарування». Тексти пісень майже не зазнали видимих змін порівняно з ранніми їх записами З. Д.-Ходаковського чи Й. Лозинського. У такому законсервованому жанрі, як весільні пісні, проявити свою виконавську індивідуальність досить важко — хіба що на рівні мікротекстових імпровізацій, які водночас не повинні виходити за межі традиції. Переважно співак намагається вносити краплі змін, своєрідні словесні чи мелодичні візерунки у строфічних повторах. Наприклад, «*Ой встань, ой встань, моя матінко*» — за другим разом змінює рівнозначною художньою формулою «*Вставай, вставай, моя матінко*» [19, с. 120]; «*І витающе, і питающе*» — «*і вдивляюся, і питаюся*» [19, с. 123]; «*По їдному золотому*» — «*по їдному доляру*» [19, с. 124] тощо.

Музично-інструментальний супровід на банджо чи скрипці в багатьох творах уможливлює створення гармонійного словесно-музичного образу чи від-

повідного тла для кращого змістового розуміння тексту. Скрипковий супровід до весільних пісень завдяки міжстрофним програванням надає можливість подовжити твір для здійснення відповідних обрядодій. А, наприклад, чумацькі пісні, які музикант доповнює довгими емоційно проникними програваннями на банджо, мовби відображають тривалу та виснажливу дорогу чумаків. Слід зауважити, що банджо належить швидше до міської культури, і адаптація цього музичного інструменту до традиційного співу потребує теж неабияких умінь. Щоправда акомпанемент на скрипці чи банджо в Т. Фурти здебільшого — дублювання мелодії виконуваної пісні, іноді прикрашений незначними варіативними відхиленнями від звуковисотного контуру наспіву. Цікавим імпровізаційним прийомом є нівелювання мажорно-мінорної системи, яке сприймається органічно. У піснях із мінорним нахилом співак нерідко вживає мажорну терцію (або ж у мажорі — мінорну), що надає виконанню специфічного колориту[5].

Пісні львівського походження з голосу Теодора Фурти теж позначені рисами української народнопісенної традиційності. Співак знає переважно ті твори, які побутували в його ремісничо-парубочому соціумі — жартівливі, чи батярські, як їх називали у першій половині XX століття. Водночас поза слухом виконавця залишилися такі міські жанри, як романси, шлягери, ревії, які звучали переважно в середовищах інтелігенції та студентства. Передусім звернемо увагу на жартівливі пісні з голосу Т. Фурти українською мовою: «*Я є з Яворова*» *(«Яворівка»)*, «*Вмер старий Заверуха*», «*Я вчора попався, аж піт з мене лявся*» та інші. Вони цінні тим, що засвідчують наявність українського елементу у творенні міської усної культури старого Львова. Ці пісні складені відповідно до вподобань нижчих прошарків міської публіки, пересипані соковитими слівцями львівської говірки, якою послуговувались українці, — із численними полонізмами, койнізмами, жаргонізмами (як-от, *шурґер-мурґер*, *цьоця*, *файний хлопака*, *холєра*, *куб'єти* та інші).

В українських фольклорних текстах вживання полонізмів здебільшого має іронічний відтінок щодо їх носія-персонажа та віддзеркалює «інший світ» з точки зору народного творця. Так наприклад, у приспіві до танцю «*Яворівка*» два різні світи представлені в образах: дівчини, що продає крам народних умільців з периферійного містечка Яворова, та легковажного марнотратного львівського залицяльника:

Я є з Яворова, замуж йти готова.
Я продаю рогушку, мичку, колотушку.
А я — файний хлопака, ой, по-львовску балакам,
Я без пенєндзи ґулям і куб'єти тулям [19, с. 133].

Такий же згубний, із точки зору сільського спостерігача, вплив львівської вулиці на традиційне мислення, простежуємо й у в'язанці жартівливо-сороміцьких співанок «*Вмер старий Заверуха*». Перша — шоста строфи в ній близькі до гаївки «Коструб», а також до жартівливої пісні «Умер батько — байдуже» [23, с. 428—429]. У наступних строфах з'являється міський герой-залицяльник у контексті цілої галереї жіночих персонажів («пані», «панєнки», «цьоці», «прачка») та міського побуту. Морально-естетичні засади в зображенні інтимних стосунків персонажів цілком знецінені («*Чи в спідниці, без спідниці, я їх люблю без різниці*», «*Чи то простий, чи кривий, аби тільки був живий*» тощо), художній стиль страждає простакуватістю (як-от: «*А я її цілувать — раз, два, три, чотири, п'ять*» тощо). Таке художньо-невибагливе віршоскладання дозволило досвідченому співакові назвати пісню «інтересною», «таким міським, вимотаним таково з польським» [19, с. 169].

«*Я вчора попався, аж піт з мене лявся*» — це один із найповніших варіантів відомої в усній традиції Львова пісні «*У Львові на Ринку зустрів я дівчинку*» [30, с. 230]. Твір — про пригоду недотепи-залицяльника, який тільки «запізнавшись» із «панною» (в даному випадку жінкою легкої поведінки) зблизька, помітив її далеко не найкращий вигляд — «*І пудер на щоках, і саджа на вочах, неначе в млині де була. Волосся фальшиве, лице все дрентиве, і до того на ногу крива...*». Сам герой — «хлопець моторний» — сміється над собою, як і над багатьма собі подібними, що легко піддаються спокусам міста. Чотирирядкова строфічна будова тексту, простенька мелодія, що дисонує з тогочасними модними тенденціями авторського піснетворення, вказують на впливи сільської фольклорної традиції. Водночас у словнику зображально-оцінювальних епітетів та зворотів виразно проявляються нашарування вуличної субкультури. У різних виконаннях одного співа-

[5] За це спостереження завдячуємо етномузикологу Василеві Ковалю.

ка Т. Фурти спостерігаємо відповідні синонімії: «прекрасна», «прифектна» (панна); (хоч зара) «всечися», «скажися»; (волосся) «дрантиве», «паршиве», «фальшиве»; «саджа», «шварцу» (на оках) і т. д.

Оскільки, навчаючись у Львові, Т. Фурта тісно контактував із польськими та єврейськими ровесниками, він легко підхоплював і пісні їхніми мовами [19, с. 135—146]. Зауважмо, що знання батярських пісеньок польською говіркою характерне для багатьох львів'ян-старожилів. Особливо популярними у Львові були пісеньки «*Трамвай за трамваєм*», «*На уліце Колонтая» (вар. «На уліце Копєрніка»), пісеньки про анґлікі* [19, с. 135], складені таким польським діалектом, у якому фонетичні риси часто були позначені українським впливом. На цю мовленнєву особливість у львівському фольклорі вже звертали увагу дослідники [32, s. 48—49]. Знання єврейських жартівливих пісень, що побутували у старому Львові — випадок цілком рідкісний. Записані зразки від Т. Фурти «*Ребе зая ґіта їд*», «*Глагалоску алтусі*», «*Ша-ша, да ребе ґайт*» слід розцінювати як поодинокі збережені окрушини львівської єврейської культури, винищеної під корінь гітлерівцями, і водночас як підтвердження доброзичливого українсько-єврейського традиційно-культурного сусідства у Львові.

Незважаючи на досить добру обізнаність із львівськими піснями свого середовища, їх охоче виконання, Теодор Фурта не ставить знаку рівності між традиційними і міськими піснями, розглядає їх за зовсім різними критеріями. Пісні зі сільського репертуару, як вже мовилося, Т. Фурта розцінює як глибоко поетичні, патріотично-виховні, задушевні, як виразники своєї душі. Натомість, міські пісні пан Теодор пов'язує здебільшого із міжнаціональними контактами, міським побутом, із проявами молодечої фривольності. У цьому сенсі, співак називає міські пісні «інтересними», виконує їх з іскринкою своєрідного гумору, з інтригуючою усмішкою, веселим підморгуванням, спогадами про парубоцькі любовні «подвиги».

Рисами традиційного фольклорного мислення позначені і зразки ***власної творчості Теодора Фурти*** [19, с. 149—155]. Наприклад, пісня «*Вперед, вперед, Україно*», яку співак склав і почав виконувати на хвилі Помаранчевої революції 2005 р., створена на основі мелодії балади «Ой не ходи, Грицю» із ритмічною трансформацією в марш, а її ключові формули:

Вперед, вперед, Україно, в рідній загороді!
Наша правда, наша сила в трудовім народі.
Як від Сану аж до Дону, Луганськ, Закарпаття —
Отут наша земля рідна, Україна-мати!

своєю закличною патетикою перегукуються із стрілецькими піснями (*«Ми йдем вперед», «Від Сяну аж до гір Кавказу», «За Україну»* та іншими), водночас мають актуальний для свого часу етнооб'єднувальний зміст.

Віршовані твори «*Молитва за скрипку*» та «*Із старечих дум*» створені зрілою людиною, добре обізнаною з надбаннями рідної літератури і фольклору. Такі поетичні формули, як «*Дні минають*», «*Останній мій круг*», «*В моїй душі, немов барвінок зацвіте*», «*Сумно мені, сумно і ввечір, і рано, на моїй душі, старій-убогій, веселості мало*» тощо відлунюють Шевченковим та народним словом.

Теодор Фурта є чи не першим простим вуличним музикантом, скрипалем-самоуком, який щиро і зворушливо звернувся до Бога з власною «Молитвою за скрипку». У ній автор називає себе «*мізерним Паганіні отут у нас на Україні*». За цим порівнянням стоїть не марнославство, а вплив творчості Тараса Шевченка. Річ у тім, що в своїх «Щоденниках» Великий Кобзар залишив спогад про дивовижну гру на скрипці кріпака-вільновідпущеного О. Панова, якого назвав «кріпосним Паганіні». Отож, Т. Фурта вбачає свою схожість не з італійським геніальним маестро, а зі скромним Шевченковим скрипалем-самоуком.

Незважаючи на свій дуже похилий вік, Теодор Фурта, як і його пісні, не старіє душею, живе «під зорею своєї молодості». Він не втрачає почуття гумору, з радістю спілкується із молоддю, стежить за політичними подіями, усім серцем вболіває за долю України.

Підсумовуючи, зауважимо, що творчість Теодора Фурти як сучасного фольклорного носія у Львові ґрунтується на твердих основах народнопісенної традиційності, закладених у молоді роки виконавця в середовищі рідного села. Водночас на багатьох прикладах із різних жанрових груп творів чи з конкретних текстів з урахуванням відповідних функціональних контекстів простежуємо, як обдарований носій традиції Теодор Фурта збагачує її надбаннями професійно-аматорської твор-

часті, власними творчими досягненнями, адаптує до специфіки чоловічого виконання в умовах сучасного міста. Отож, приклад творчості Т. Фурти засвідчує, що народнопісенна культура українського міста формується передусім на національній основі — споконвічних пластах фольклору, загалом фольклорному мисленні, що позначене виразними впливами традиційної культури села, а також — рідної літератури та просвітництва.

1. Балади: Кохання та дошлюбні взаємини : збірник / упоряд. текстів О. Дей, А. Ясенчук ; упоряд. мел. А. Іваницький ; НАН України, Інститут мистецтвознавства, фольклору та етнографії ім. М.Т. Рильського. — К. : Наукова думка, 1987. — 470 с.
2. Бібліографія українського народознавства. Т. І. Фольклористика. Кн. І / зібрав і впорядкував М. Мороз. — Львів : Інститут народознавства НАН України, 1999. — С. 326—352.
3. Депортації: західні землі України кінця 30-х — поч. 50-х рр.: документи, матеріали, спогади : у 3 т. / відпов. ред. Ю. Сливка. — Т. 1 : 1939—1945 рр. ; НАН України, Інститут українознавства ім. І. Крип'якевича. — Львів, 1996. — (іл., фотогр.).
4. Записи пісень з голосу Лесі Українки / упоряд., прим. О.І. Дея, С.Й. Грици // Леся Українка. Зібрання творів : у 20 т. Т. 9. — К. : Наукова думка, 1977. — С. 167—432.
5. Західня Україна під большевиками IX.1939 — VI.1941: збірник / ред. М. Рудницька. — Нью-Йорк : Наукове товариство ім. Шевченка в Америці, 1958. — 494 с.
6. Збірник українських пісень / зібрав і в ноти завів М. Лисенко. — Вип. 3. — К. : У Болеслава Корейво, 1868. — 95 с.
7. Исторические песни малорусского народа с объяснениями Вл. Антоновича и М. Драгоманова. — Т. I. — К., 1874. — 336 с.
8. Історія Львова : у 3 т. Т. 3 / редколегія Я. Ісаєвич, М. Литвин, Ф. Стеблій ; НАН України, Інститут українознавства ім. І. Крип'якевича. — Львів : Центр Європи, 2007. — 575 с.
9. *Кирчів Р.* «Karpaccy górale» в українських перекладах і переробках / Р. Кирчів // Міжслов'янські літературні взаємини. Вип. 2. — К., 1961. — С. 91—111.
10. *Кузьменко О.* Стрілецька пісенність: фольклоризм, фольклоризація, фольклорність: [монографія] / О.М. Кузьменко. — Львів : Ін-т народознавства НАН України, 2009. — 294 с.: іл.
11. *Лисенко М.В.* Характеристика музичних особливостей українських дум і пісень, виконуваних кобзарем О. Вересаєм / М. Лисенко. — К., 1955. — 88 с.
12. Лірницькі пісні з Полісся. Матеріали до вивчення лірницької традиції / запис., впоряд., та прим. О.Ф. Ошуркевича ; нотні транскр. Ю.П. Рибака. — Рівне, 2002.
13. *Наконечний Є.* «Шоа» у Львові: спогади / Є. Наконечний ; Львівська наукова бібліотека ім. В. Стефаника. — Львів, 2004. — 304 с.
14. Народна пісенність підльвівської Звенигородщини: збірник / запис і впорядкув. О. Харчишин ; наук. ред. Р. Кирчів ; нотні транскр. В. Коваль ; НАН України, Інститут народознавства. — Львів : [б. в.], 2005. — 351 с. : ноти, фотоіл.
15. Народні пісні в записах Григорія Ількевича: збірник / вступ. ст. Р. Кирчіва ; упоряд., примітки Г. Дем'яна, Р. Кирчіва. — Львів : Каменяр, 2003. — 144 с.
16. Народні пісні з голосу Параски Павлюк: збірник / зібрав і упорядкував В. Сокіл ; наук. ред. Г. Дем'ян ; вступ. слово С.П. Павлюк. — Львів : Інститут народознавства НАН України, 2009. — 203 с.: фотоіл., ноти.
17. Ой летіли журавлі. Пісні з голосу Катерини Куйбіди: збірник / зібрав і впорядк. Б. Стельмах. — Львів, 2001. — 204 с.
18. *Охріменко Ю.* Тільки у Львові / Ю. Охріменко, Н. Космолінська. — Львів : Болдак, 2001. — 68 с.
19. Пісні з голосу столітнього львів'янина Теодора Фурти: збірник / запис, упор., вступна стаття, примітки О. Харчишин ;. нотні транскрипції Х. Ізотової ; музичне редагув. В. Коваля ; Львівська національна музична академія ім. М.В. Лисенка. Проблемна науководослідна лабораторія музичної етнології. — Львів : Львівська політехніка, 2010. — 196 с.
20. Пісні з наддністрянського села: збірник / запис, упоряд. А. Яківчука. — Чернівці : Зелена Буковина, 2008. — 416 с.
21. Пісні літературного походження: збірник / упоряд. В. Бойко, А. Омельченко ; НАН України, Інститут мистецтвознавства, фольклору та етнографії ім. М.Т. Рильського. — К. : Наукова думка, 1978. — 494 с.
22. Пісні Поділля. Записи Насті Присяжнюк в селі Погребище 1920—1970 рр.: збірник / упоряд. С. Мишанич. — К. : Наукова думка, 1976. — 524 с.
23. Пісні Явдохи Зуїхи. Записав Гнат Танцюра: збірник / упоряд., передмова та приміт. В. Юзвенко, М. Яценка ; НАН України, Інститут мистецтвознавства, фольклору та етнографії ім. М.Т. Рильського. — К. : Наукова думка, 1965. — 812 с.
24. Рекрутські і солдатські пісні: збірник / упоряд. А.Л. Іоаніді, О.А. Правдюк ; НАН України, Інститут мистецтвознавства, фольклору та етнографії ім. М.Т. Рильського. — К. : Наукова думка, 1974. — 624 с.
25. Украинские народные песни / изданные М. Максимовичем. Ч. I. — М., 1834. — 182 с.
26. Українські народні пісні в записах Зоріана Доленги-Ходаковського (з Галичини, Волині, Поділля, Придніпрянщини і Полісся): збірник / упоряд., текстологічна інтерпретація і коментарі О.І. Дея ; атрибуція

автографів і копій та передмова Л.А. Малаш, О.І. Дея ; НАН України, Інститут мистецтвознавства, фольклору та етнографії ім. М.Т. Рильського. — К. : Наукова думка, 1974. — 782 с.
27. *Франко І.* Додаткові томи до зібрання творів у п'ятдесяти томах. Т. 54. Літературознавчі, фольклористичні та публіцистичні праці. 1896—1916 / Іван Франко ; редкол. М.Г. Жулинський та ін., ред. тому Є.К. Нахлік. — К. : Наукова думка, 2010. — 1213 с.
28. *Фурта Т.* «Буває чоловік старий не знає сам, чого зрадіє, неначе стає молодим...» / Т. Фурта. — Львів, 2005 (на правах рукопису). — 156 с.
29. *Харчишин О.* Архаїчні елементи в гаївковій традиції підльвівського Звенигорода / О. Харчишин // Народознавчі зошити. — 1995. — № 6. — С. 347—351.
30. *Харчишин О.* Пісні т. зв. «легкого жанру» в українському народнокультурному середовищі Львова першої половини XX століття / О. Харчишин // Вісник Львівського університету. Серія філологічна: збірник наукових праць. — Вип. 37. — Львів : Видавництво ЛНУ ім. І. Франка, 2006. — С. 207—231.
31. *Харчишин О.* Совєтська дійсність у фольклорі львів'ян: нарис / О. Харчишин ; ІН НАН України. — Львів : Інститут народознавства НАН України, 2006. — 44 с.
32. *Habela J.* Lwowskie piosenki uliczne, kabaretowe i okolicznościowe do 1939 roku / J. Habela, Z. Kurzowa. — Kraków, 1989. — S. 263—264.
33. Waclaw z Oleska. Pieśni polskie i ruskie ludu Galicyjskiego / Waclaw z Oleska. — Lwów, 1833. — 529 s.

Olha Kharchyshyn

TEODOR FURTA, FOLKLORE PERFORMER AS A REPRESENTATIVE OF TRADITIONAL FOLK SONG CULTURE IN THE UKRAINIAN CITY (THE STREET MUSICIAN IS 102 YEARS OLD)

In the article written on the basis of author's own field studies in Ukrainian folklore has been discovered a creative phenomenon by street musician Teodor Furta, still active representative of oral folk tradition and urban subculture in Lviv. Thus by means of this person being true living carrier of folk song values an attempt has been made to prove the important role of Ukrainian folklore tradition for establishing the modern ethnical culture in Ukrainian city.

Keywords: Teodor Furta, repertoire, song tradition.

Ольга Харчишин

ФОЛЬКЛОРНЫЙ ИСПОЛНИТЕЛЬ ТЕОДОР ФУРТА КАК ПРЕДСТАВИТЕЛЬ ТРАДИЦИОННОЙ НАРОДНОЙ ПЕСЕННОЙ КУЛЬТУРЫ В УКРАИНСКОМ ГОРОДЕ (УЛИЧНОМУ МУЗЫКАНТУ — 102 ГОДА)

В статье на основе собственных полевых исследований фольклора автором раскрывается творческий феномен уличного музыканта Теодора Фурты как представителя устной народной традиции и городской субкультуры во Львове. Следовательно, на этом живом примере сделана попытка обозначить значительную роль украинской фольклорной традиционности в формировании модерной этнокультуры украинского города.

Ключевые слова: Теодор Фурта, репертуар, песенная традиция.



Юрій ПУКІВСЬКИЙ

ВЕЛИКИЙ ПІСТ У ТРАДИЦІЙНОМУ КАЛЕНДАРІ УКРАЇНЦІВ ІСТОРИКО-ЕТНОГРАФІЧНОЇ ВОЛИНІ

У статті йдеться про традиції Великого посту у волинян. Залучивши архівні етнографічні матеріали і польові записи, виявлено локальні особливості різноманітних постових звичаїв та обрядів; простежено їх розвиток протягом XX ст. і сучасний стан. Проаналізовано символічне значення обрядодій та ритуалів, що виконувались протягом цього посту.

Ключові слова: Волинь, Великий піст, звичаї, заборони, традиційні страви, Вербна неділя, Чистий четвер.

Невід'ємною складовою народно-церковного календаря українців є пости. Найдовший за часом з них триває сім тижнів і передує святу Великодня. Тому називається він Великим постом або Великоднім. Саме прив'язаність до Великодня зумовлює його рухомість у календарі, тобто відсутність усталеної дати початку. Великий піст уважається також найсуворішим з-поміж інших постів. Незважаючи на те, що піст — явище християнського походження, з ним пов'язана значна кількість народних уявлень, вірувань та повір'їв, які відображені у повсякденному побуті і різноманітних ритуалах та обрядодіях постового періоду.

Особливість постування полягає передусім в обмеженні харчування. За церковними приписами, протягом усього посту зовсім не можна вживати молочні та м'ясні страви, а також яйця. Волиняни дотримувалися посту досить суворо, що зумовлено не лише високим рівнем релігійності і набожності, а й через певні об'єктивні причини — через обмеженість запасів продуктів харчування у відповідну пору року, а звідси — потреба їх ощадливого використання. «Весна днем красна та на хліб пісна», — мовиться в одній з волинських приказок [13, арк. 122]. Отже, посту відводилась важлива роль у збалансуванні традиційного раціону харчування. Крім того, низькокалорійні страви, які вживали у цей період, виконували розвантажувальну функцію для організму людини [30, с. 283]. Обов'язково постили протягом першого й останнього тижня, а в інший період календарного року особливої ревності щодо постування не спостерігалося. Зауважимо, що протягом другої половини XX ст. відбулася значна лібералізація у ставленні до посту. Нині найбільш ревно його дотримуються лише люди старшого і похилого віку. За твердженнями самих етнофорів, найчастіше постили в середу і п'ятницю, а також спорадично в понеділок. До речі, «понеділкували» волиняни, тобто дотримувалися суворого посту по понеділках лише тоді, якщо хотіли чогось випросити в Бога [11, арк. 32]. Дівчата робили це зі своєю метою — аби випостити собі парубка [11, арк. 32]. В українців Західної Волині і досі побутує повір'я: «Хто постить, той доброго чоловіка випостить» [20, с. 14].

Перший день Великого посту починався у волинян із звичаю «полоскати зуби» горілкою від скоромних страв: «Після Масниці полоскають зуби на піст. В неділю запуски, а в понеділок, першого дня посту, зуби полоскають» [1, арк. 108]; «То ше в по-

неділок, ше кажуть мона пить горілку, тре зуби полоскать» [3, арк. 27]. На думку етнолога Романа Тарнавського означений звичай — рудимент громадського обговорення укладання супряжних спілок [59, с. 128]. Водночас не можна не зауважити, що в дотриманні звичаю «полоскати зуби» простежується зв'язок з масничною обрядовістю. Прощання з Масницею уособлює й інший звичай, що побутував на теренах історико-етнографічної Волині до середини XX ст. Зокрема, першого дня Великого посту випарювали горщики від скоромних, жирних страв: «Наливали води і ця вода кипіла в йому, і це так випарювали ці горщики» [1, арк. 58]. Інколи під час цього посту використовували спеціальні горщики, в яких не варили в період м'ясниць: «Колись були горшки, варили в горшках. Були на піст і були на м'ясниці. То були жирні на м'ясниці. Значить так вже м'ясниці скінчилися, зачався піст. Ті горшки виносили на гору, ставили з одного боку, а знімали ті пісні. Піст був строгий» [7, арк. 70]. Такі ж звичаї характерні для більшості етнографічних районів України [49, с. 318]. Сучасні дослідники найчастіше вважають їх елементами ритуального очищення, характерного для так званого перехідного чи межового часу [17, с. 83, 87].

У цьому контексті увагу привертає й інше: святкування Масниці було своєрідним прологом до Великого посту, що підтверджують деякі обрядодії, зафіксовані на теренах Західної Волині. Зокрема, в неділю напередодні його початку, за традицією, варили яйця і качали їх по долівці в хаті: «На Пущення найбільше варили яйця і качалися тими яйцями по підлозі чи по долівці. Сюда-туда качались [...]. Яйця качали і їли ті яйця» [5, арк. 40]. У народній уяві такі дії мали сприяти тому, щоб швидко минув піст: «Як яйце скоро котиться, то чи скоро перейде піст. На Пущення завжди яйця варили чогось. Варені яйця котили, чи скоро піст перекотиться, перейде» [7, арк. 91]. Інколи замість яєць качали спеціально випечену до цього дня прісну паляницю: «Пекли паляницю і качали без хату. Значить, як хутко паляниця перекачалася — то хутко перейде піст. Жиб не було довго [...] Пекли на кухні її, ту паляницю, на плиті [...]. Перекачали до порогу. Одне тут стало, друге тут. Посміялися, хутко перекачалася паляниця — хутко піст перейде» [7, арк. 2]. З огляду на все сказане раніше, цілком слушною видається думка сучасного російського етнолінгвіста Татьяни Агапкіної про те, що вся обрядовість першого тижня Великого посту є певною мірою продовженням Масниці [16, с. 303].

Важливе значення їжі у ритуальному просторі Великого посту загалом засвідчує значна кількість звичаїв та обрядів, які стосуються цієї сфери народної культури. У піст волиняни намагалися не їсти після заходу сонця — «щоб не хотілося їсти» [8, арк. 31]. У перший день Великого посту заборонялося вживати гарячі страви [24, с. 111], а в два останні — деякі селяни (переважно жінки старшого віку) нічого не їли зовсім.

Протягом Великого посту готували певні традиційні страви, які міцно увійшли в народний побут. Однією з них була кваша. Волинські господині добре пам'ятають спосіб виготовлення цієї давньої за походженням кислої страви, хоча нині її вже майже зовсім не готують, передусім через значне споживання цукру і солодких страв [24, с. 130]. На думку багатьох дослідників, традиція приготування кваші передувала виникненню хліба [58, с. 41; 52, с. 163]. Для її виготовлення волинянки використовували найчастіше частину житнього і частину гречаного, інколи і пшеничного борошна, з якого робили закваску. Процес бродіння забезпечувало те, що борошно для кваші мололи із пророщених злаків. Інколи страву робили на основі розчини для хліба. Процес приготування страви був доволі тривалим: спершу борошно запарювали кип'ятком, ставили в тепле місце для вкисання, і лише потім варили. Зауважували, що квашу в жодному разі не можна солити, бо тоді вона збігала б [7, арк. 71]. Інколи страву підсолоджували, додаючи сушені вишні [8, арк. 19] та яблука [3, арк. 55]. Крім того, приготування кваші супроводжувалося певними обрядодіями. Так, у деяких місцевостях історико-етнографічної Волині вдалося зафіксувати згадки про те, що квашу під час скисання треба було накривати спідніми штанами — «гацями»: «Я сама парила ту квашу. Дається тако п'ять пригорщів житньої муки і п'ять гречаної і розчиняється її [...]. Розвела такею водою літньою і розчинила. Потім взяла окропу, загріла і запарила то всьо. Запарила і накрила. А накривали — тоже скажіть, шо то мало бути, для чого то? Колись хлопи, казали, ходили в ґацях. Тепер труси мають. А колись мали з грубого полотна пошиті

такі довгі білі штани — називали ґаці. А наверха були сподні чи райтки. То то мали ті гаці, були під низом [...] То тре було ними накрити обов'язково. Ха-ха-ха! Кажу, а як настільником накриєш, то шо? Ну і вона мала стояти та кваша, поки вона не притялася (вкисла. — *Ю. П.*)» [7, арк. 70]. Таку дію виконували нібито для того, щоб кваша добре вдалася [3, арк. 15]. Цікаво, що аналогічне уявлення було і в подолян [22, с. 288]. Запарюючи борошно для кваші, ще приказували: «Наша кваша мед-вино» [6, арк. 21]. На думку волинських селян це також покращувало її смакові якості. Цікаво, що на теренах Холмщини, замішуючи квашу, навіть співали спеціальні приспівки — щоб вона добре вдалася [26, с. 216]. Те, що ця страва була однією з найулюбленіших серед волинян, свідчать численні згадки місцевих респондентів, на кшталт: «Вона така добряча, шо я тобі не можу розказати» [5, арк. 41]; «А якби мені хто її зара дав, я б усе одкинула, а її іла б» [5, арк. 31]; «Яка то було смакота. Яке воно було добре. Я б його ше нині з'їла. Я би ше зараз бралася парити ту квашу» [7, арк. 70].

Традиційним частуванням у період Великого посту був кисіль, який, поряд з квашею, також уважається однією з найдавніших за походженням страв українців, слов'ян загалом, що засвідчує його рецептура і технологія приготування. Волиняни цю страву найчастіше називали «джуром» або «журом». Така ж назва зустрічається на теренах Полісся [21, с. 159] та Поділля [22, с. 288]. У селах Західної Волині (Іваничівський р-н Волинської обл., Сокальський р-н Львівської обл.) побутує також назва «кисіль». На переконання відомої дослідниці народного харчування Лідії Артюх, давнішим за походженням є термін «кисіль», який з XIX ст. почали вживати на позначення страви з варених фруктів та ягід, заварених борошном [23, с. 125]. Джур готували із вівса, який перетирали і запарювали, як і квашу, окропом: «Шоб був чистий овес — сполокати його, а тоді намочити. А рано його одцідити. І так верцюхом в макітрі. Воно зітреться, такоє буде. Така файна буде вода тая. І варити. І воно робиться густішоє і кисле» [8, арк. 19]; «І джур робили з муки овсяної [...]. Да запарували його кип'ятком, да постоїть, да прикисне да й ллють на окріп, да звариться [...], да й такий джур був» [3, арк. 27]. Для ферментації страви додавали «розчину» або «закваску» — шматок тіста, який залишали при випіканні хліба. Обов'язково джур заправляли часником та олією: «А джур — мука біла запарюється, тоді заправляють її часником, трошки туди олії береться і то називався джур» [1, арк. 3]. Часто джур споживали як підливу до картоплі. Інколи респонденти стверджували, що варили джур із житнього [3, арк. 30; 6, арк. 6], ячмінного [3, арк. 15] чи пшеничного борошна [3, арк. 55]. Це свідчить про поступову втрату традиції приготування зазначеної страви. Нині вже далеко не всі господині, навіть старшого віку, добре пам'ятають особливості приготування джуру.

Популярною на теренах історико-етнографічної Волині в період Великого посту була також страва, яку готували із розтертого підсмаженого насіння конопель: «гурда» [8, арк. 19], «колоток» [3, арк. 27], «пісне молоко» [5, арк. 37], «бичаче молоко» [5, арк. 74; 7, арк. 40]. Дві останні назви, очевидно, пов'язані з тим, що на вигляд зазначена страва нагадувала молоко. Ці назви викликають зацікавлення також тому, що є прикладом міфологічного сприйняття постової їжі як «особливої», «іншої», порівняно з їжею повсякденною, звичайною.

Широко побутувала серед волинських селян ще одна постова страва — «киселиця» [43, с. 138] чи «хамула». Готували її із сушених фруктів та ягід, які заварювали борошном: «Хамула [...]. Хамулу то і ми не раз варим — суха вишня, грушка. І мукою підбити і закипить воно добре, солодке» [8, арк. 48]. Крім того, у період Великого посту варили пісний борщ, капусняк, грибову юшку [3, арк. 27], кашу [1, арк. 39].

Особливі обмеження у харчуванні стосувалися першого й останнього тижня Великого посту. Першого тижня не варили навіть згаданих киселю і кваші, вважаючи їх зайвими ласощами [23, с. 137]. Цікаво, що подоляни у цьому випадку вірили: дотримання зазначеної заборони убезпечить домашню худобу від біди [60, с. 23]. Традиційною їжею у перший день посту в українців були спечені на черені печі прісні коржі («жиляники», «жилники», «живники», «дужики»), які їли з хріном, переконуючи себе, що вони додадуть людині сили і вона від них стане дужою, жилавою, міцною до роботи [23, с. 136]. Щоправда, на теренах історико-етнографічної Волині відомостей про традицію їх приготування виявити не вдалося. Попри це, розглянуті етнографічні факти свідчать: традиції харчування відігравали

дуже важливу роль у дотриманні вимог Великого посту. Слушність цього твердження засвідчує значна кількість стародавніх постових страв, які донедавна побутували серед волинян.

У слов'янській традиції ранньовесняний цикл вважається періодом пробудження та активізації нечистої сили [17, с. 695]. Саме з цієї причини помітне місце у звичаях першого дня та тижня Великого посту посідають апотропеїчні мотиви. Перший постовий тиждень супроводжували різні заборони, яких волиняни дотримуються і нині: «Не мона ничо перший тиждень посту робити. Обше не мона ні рубати, не шити, не мастити, не стірати» (с. Губельці Славутського р-ну Хмельницької обл.) [1, арк. 80]; «А посту не роблять в перший тиждень — не перуть, не мажуть, не рубають. Нашось не можна було перший тиждень посту. То би шось пошкодило» (с. Бухарів Острозького р-ну Рівненської обл.) [3, арк. 37]; «Не шити, не прясти цілий тиждень не мона» (с. Угольці Гощанського р-ну Рівненської обл.) [3, арк. 25]. Наслідки недотримання цих заборон пояснювали вони так: «Перший тиждень посту то не шили. На шчот худоби» [3, арк. 3]; «Чого не шили — шоб по одежі нічо не лазило» [5, арк. 27]; «А перший день посту шить не мона, бо бджоли не будуть вестися — позашиваєш» [1, арк. 55]. Спорадично (Славутський р-н Хмельницької обл.) шити не можна було лише вагітним жінкам: «Колись мати моя казала: не ший перший тиждень посту, бо обязатєльно, як ходиш такою (вагітною. — *Ю. П.*), то дитину до місця пришиєш» [1, арк. 85]. Принагідно зауважимо, що у селах галицької частини Волині аналогічні заборони нині вже невідомі.

Дотримувалися волиняни й іншої заборони — першого дня Великого посту не ходити в гості: «Не можна. То воно й зараз так кажуть, а для чого, то хто його знає. Оце кажуть: вже поперлася по хатах перший день посту, ну чого це йти на ті посиденьки» [1, арк. 3]. Тоді ж намагалися також не заводити лишніх балачок [12, арк. 160]. Натомість гостини обмежувалися протягом усього періоду посту. В українців відоме навіть прислів'я: «У Великім пості не ходи у гості» [23, с. 131]. Загалом, у піст не сватались, не грали весіль. На теренах східної частини історико-етнографічної Волині інформатори стверджували також про те, що «старі люди навіть з жінкою спати не лягали на піст» [1, арк. 3]. Період посту вважався непридатним для початку важливих видів діяльності. Зокрема, не можна було розпочинати будівництво хати, вселятися у нове житло [56, с. 124].

Досить часто дотримання багатьох згаданих заборон пов'язувалося з церковним поминанням померлих, яке припадало на початок Великого посту. Відзначимо, що це поминання в різних частинах історико-етнографічної Волині має свої особливості і специфіку залежно від місцевих традицій, а також від конфесійної приналежності населення. Зокрема, за народно-церковним календарем, у селах Славутчини поминальною датою є субота на першому тижні посту, яка називається Федоровою: «В перший тиждень посту Федорова субота. Ще є Троєцька і Михайлова субота. Є три суботи в нас таких. Батюшка править в церкві за померших» [1, арк. 62]. Традиція поминати предків по суботах тричі на рік є характерною і для поліщуків [51, с. 175]. Спеціально до Федорової суботи волиняни готують поминальні страви — коливо («варили пшеницю і присмачували медом» [1, арк. 54]), а також випікають три книші («книші пекли з муки житньої» [1, арк. 46]; «Робили [...] паляничку і так удвоє складали, а зверха — порізали» [1, арк. 70]). У поминальну суботу їх несуть до церкви, де над ними священик відправляє заупокійну панахиду. Обрядодії, що виконуються у Федорову суботу (також в інші поминальні дати), пов'язані з народними повір'ями про повернення душ померлих до своїх рідних і потребу їх нагодувати [27, с. 130—131]. У с. Волиці Славутського району майже саме так пояснювали цей звичай: «Це якшо не принесеш в цю Федорову суботу того парастата, то, значить, ти не дав йому їсти, покойнікові тому» [1, арк. 99]. З поминанням покійних предків пов'язана у народній уяві вищезгадана заборона мастити долівку глиною чи білити хату: «...Колись одна жінка розказувала [...], шо от, каже, мені прийшлося і я в п'ятницю білила, і змащувала землю (колись підлоги не було). Ну і, каже, сниться мені моя мама; я приходжу і ніби якась хата, дивлюся, каже, лежить моя мама вся в глині замащана. А я, каже, дуже злякалася і кажу: а шо це ви, мамо, такі замащені, ми ж похоронили вас гарно. А вона каже: а ти ж то мастила і мене позамащувала кругом» [1, арк. 93]. Також у перший тиждень Великого посту з кожної хати подають до

церкви свою «грамотку» з іменами покійних родичів [1, арк. 15, 112], які згадуються упродовж посту. Аналогічних поминань дотримують у Великий піст в інших місцевостях Волині (південні райони Рівненської і Волинської областей). Щоправда, тут невідома назва Федорова субота, позаяк досить часто поминання розпочинаються ще в суботу за тиждень до Масниці, що характерно і для поліської традиції [51, с. 182]. У згаданих районах меншою мірою збереглася традиція випікати книші та готувати коливо. Інколи інформатори стверджували, що до церкви несуть яблука, цукерки, цукор [5, арк. 2, 7, 17]. Натомість у галицькій частині етнографічної Волині поминальні служби відбуваються щоп'ятниці, а не протягом щосуботи Великого посту. До церкви місцеві селяни приносять лише хліб і поминальні книжечки [7, арк. 23, 71].

Попри локальні відмінності церковні поминання померлих повсюдно на теренах історико-етнографічної Волині є важливою складовою обрядової практики Великого посту. Слід зауважити, що вони виступають лише своєрідною прелюдією, а основні поминальні дійства у весняному циклі календарного року припадають на Великодні свята.

За твердженням відомого дослідника Волині Миколи Теодоровича, упродовж перших двох тижнів Великого посту існувала заборона співати пісні, і лише з третього тижня починалася «вулиця» — весняні забави молоді з піснями та іграми [61, с. 529]. Цю інформацію сучасні респонденти підтверджують лише частково, зокрема, з Радехівського р-ну Львівської обл.: «Зачинали співати тако після третьої неділі посту [...]. Ну то піст був, а весна весною, а молодь молоддю. Тако мине Хрестопоклінна неділя і зачинали вже співати після Хрестопоклінної неділі» [7, арк. 77]. Частіше етнофори стверджували, що «першого тижня в піст починали співати» [3, арк. 39]. Пісні, які виконували протягом Великого посту, респонденти називають найчастіше «веснянками»: «Це вже як починається піст, до Паски сім неділь, то вже веснянки [...]. Тільки веснянки співали в піст» [1, арк. 73]. Проте відомі тут і так звані постові пісні: «Колись начинається піст [...]. Збираються хлопці, дівчата [...] і співають. Були постові пісні і співали ті пісні» [5, арк. 34].

Продовжуючи тему Великого посту, доцільно зосередити увагу на четвертому його тижні, який називають середохресним або хрестопоклінним. Особливого значення надавали середі на цьому тижні, яка ділила піст на дві рівні половини, а тому вважалась у народі Середохрестям, Середопістям, Середохресною середою. За звичаєм, цього дня на Волині, як і в деяких інших регіонах України [47, с. 64; 60, с. 23; 39, с. 82], випікали обрядове печиво з пшеничної муки у формі хрестів. На початку минулого століття зафіксовано навіть його освячення в церкві на Великдень [15, арк. 49]. У Східній Волині, за словами респондентів, хрестів випікали стільки, «скільки в хаті душ» [3, арк. 42; 1, арк. 80], тоді як у центральній частині здебільшого лише три хрести [3, арк. 53; 54, с. 49], а в західній частині етнографічної Волині традиція випікання хрестів збереглася лише спорадично [5, арк. 12, 59]. За повідомленням Павла Чубинського, на Середохрестя пекли хрести з маком та мазали їх медом [62, с. 12]. Можливо, це пов'язано з тим, що в минулому саме в цей день було заведено сіяти мак [57, с. 6].

Під час обстеження теренів етнографічної Волині зафіксовано відомості також про функціональне призначення середохресного печива, яке зберігали протягом певного періоду. Найчастіше одного хреста клали в муку чи зерно: «Хрести пекли і клали у діжку, де хліб колись пекли, клали в муку, шоб все було, шоб була мука, шоб було з чого пекти. І в пшеницю ложили. Це шоб був добрий урожай, шоб було в достатку всього» [1, арк. 80]. Хрести брали з собою під час засіву поля: «Пекли хрести да й як сіють, то хрести ці брали на поле» [3, арк. 26]. На початку XX ст., за звичаєм, цими хрестами годували волів перед оранкою [46, с. 109], а у сусідньому Поліссі одного хреста під час оранки закопували в землю [34, с. 11]. Залежно від місцевості, по-різному годували хрестами домашню худобу: того дня, як їх пекли [1, арк. 25], на Великдень [45, с. 83], або ж тоді, коли корова отелювалася [3, арк. 11, 12]. Інколи хреста давали корові, якщо виганяли її вперше на пашу: «От виганяєм корову навесні пасти да й хрестика даєм їй» [1, арк. 67]. У поліщуків носили хрести коровам, щоб молоко давали [28, с. 298]. Мотивацію такого «годування» худоби сучасні автохтони Волині пояснити не могли, позаяк і сама традиція випікання хрестів збереглася лише у пам'яті жінок старшого покоління, причому лише в окремих місцевостях. Ще Василь Кравченко,

описуючи звичай випікання хрестів, відзначав, що молоді господині не дотримуються його через те, що «піп забороняє пекти хрести» [15, арк. 49]. З огляду на застосування хрестів, можна зробити висновок про те, що цей хлібний виріб мав забезпечити хороший урожай та здоров'я домашньої худоби. На переконання дослідниці Людмили Герус, такі функції печива пов'язані з двоїстою сутністю орієнтованості хреста, яка виявляється в ідеї вибору між добробутом і нещастям [29, с. 59].

Крім випікання хрестів, зі Середохресною середою у волинян пов'язана заборона снувати нитки: «Середохресна середа. Це не мона снувати, плутається. Колись ткали, да й воно, якшо начнеш в цей день, то воно обов'язково не піде тобі, заплутаються нитки» [1, арк. 19]. Значно давніший запис цієї заборони з теренів сучасного Романівського р-ну Житомирської обл. супроводжується архаїчнішим народним поясненням: «На середохресній неділі не можна снувати полотна, бо заснують дорогу до царства небесного» [12, арк. 161].

П'ятий тиждень посту називали «похвальним». На теренах Східної Волині побутувало повір'я, згідно з яким на цьому тижні не можна будувати хати, бо сім'я не доживе в ній віку. Загалом остерігалися розпочинати в цей тиждень будь-яку велику роботу, бо вірили, що добра з неї не буде [12, арк. 161].

Шостий тиждень Великого посту завершується неділею, яка у волинян називається Вербною неділею або Вербницею. Верба, яка одна з перших представників рослинного світу сповіщала про прихід весни, у світоглядних уявленнях, зокрема й українців, виступала символом запліднюючої і родючої сили [55, с. 68]. Так, у багатьох європейських народів відомий звичай ритуально вдаряти один одного освяченою вербою, який на Волині супроводжувався такими примовляннями:

Верба б'є, не я б'ю —
За тиждень Великдень,
Недалечко червоне яєчко
[3, арк. 6; 1, арк. 22].

Або:

Верба б'є, не заб'є.
За тиждень Великдень.
Паску святити,
Бога хвалити [6, арк. 18].

Досі поширене уявлення про те, що биття вербою — це на здоров'я [1, арк. 19]. До загальноукраїнських належить більшість способів ритуального використання верби, відомих серед волинян. Вербові бруньки давали їсти безплідним жінкам, що повинно було, за народними віруваннями волинян, сприяти вагітності [41, с. 136]. Інакше кажучи, якості, які приписували вербі, повинні були перейти на людину. Вербу ставили в хаті на покуті за образами і зберігали протягом року, надаючи їй функцію захисту від нечистої сили: «В хаті держать, шоб сатана не ліз у хату, на покуті в хаті» [3, арк. 20]. Стійким є уявлення волинян про свячену вербу як оберіг від стихійного лиха: «Від грому вона помагає» [1, арк. 43]; «Як гроза йде, грімота, то одганяли вербою» [3, арк. 8]. На західних теренах Волині свячену вербу застромляють за сволок [4, арк. 12], ховають під стріху, аби забезпечити дім від пожежі [38, с. 17]. Використовують українці Волині свячену вербу і в народній медицині — «свяченою вербою діток підкурюють, шоб ляку не боялися» [3, арк. 54]; «Яка то поміч та лоза. Мому онуку шось сталося. Ото во той сквозняк. Десь вхопило його. Зразу шия — не міг головою рушити, потім вухо влізло. Одним словом, біда. І я взяла теї лози, наломила теї лози. І взялам на покришку і запалила сірником, і довкола тим димом його обкадила [...]. І як рукою зняло. Лоза то є дуже помічне» [7, арк. 71].

На теренах галицької частини Волині вербові гілочки відразу після освячення в церкві несуть на цвинтар, де застромлюють їх у могили покійних родичів [4, арк. 7].

Однак найчастіше використовують вербу під час першого вигону худоби на пасовище. Повсюдно на теренах Волині вербовою галузкою виганяють корову з хліва, а потім ставлять її в хліві. В окремих місцевостях досліджуваного етнографічного району символічне хльостання супроводжувалося навіть спеціальними примовками до корови:

Лоза б'є і я б'ю,
Жибісь не билася.
Лоза б'є і я б'ю,
Жибісь не билася
(с. Збруї Бродівського р-ну
Львівської обл.) [7, арк. 32].

У цьому обряді волиняни приписують вербі здатність захистити корову від вроків [5, арк. 17], шкідливих дій відьми [9, арк. 23]. Спорадично під час першого вигону худоби на пашу одну гілку клали під

поріг хліва [7, арк. 17]. Зафіксоване також використання стрічки, якою зв'язували вербові галузки, як їх несли святити до церкви: «[...] Ту лєнточку, шо завиняна лоза, там де рукою тримати, постелити в фіртку, там де корова виходила» [7, арк. 23]. Вірили, що ці дії сприятимуть тому, що корова буде спокійною [7, арк. 36], завжди повертатиметься додому [7, арк. 23]. Водночас вербний тиждень, як і попередні тижні Великого посту, у волинян позначений присутністю певних заборон, зокрема заборони сіяти городину, щоб та не була ликувата як верба [31, с. 15], а також буряки, бо будуть гіркі [62, с. 13].

Останній тиждень Великого посту перед настанням Великодня у переважній більшості волинських сіл називають «білим», оскільки цього тижня «білили, прибирали в хатах» [3, арк. 43]. Щоправда, у галицькій частині історико-етнографічної Волині цей тиждень має назву «лозовий» [6, арк. 4]. Подекуди побутують на Волині також назви «страшний» [45, с. 85] та «страсний» [4, арк. 8], що мають загальноукраїнське розповсюдження [19, с. 29]. Білий тиждень проходив під знаком приготування до Великодня: протягом нього треба було завершити прибирання житла до свята, закінчити з пранням білизни, одягу, на образи почіпляти рушники.

Дуже важливого значення надавали четвергу під час білого тижня. У звичаях, приурочених до четверга перед Великоднем, який на Волині, як і в більшості етнографічних районів України, називався «Чистим», помітні чітко виражені очисні ритуали. Така назва цього дня, за народною етимологією, походить від того, що «вже воно все должно буть чисто» [3, арк. 18]. До обіду цього дня всі основні підготовчі роботи, що виконувались перед Великоднем, мали бути завершені: «Щоб все вже було чисто, помащано, поприбирано» [1, арк. 59]. У Славутському р-ні Хмельницької обл. вдалося зафіксувати цікаву інформацію про те, що спеціально в Чистий четвер білили хату, причому з певною метою: «Чистий четвер то [...] мастять хати, щоб нічого в хаті не заводилося, в Чистий четвер мастили спеціально хати» [1, арк. 26]. Згідно з етнографічними матеріалами початку XX ст., поліщуки вірили: хто на білому тижні вибілить свою хату, в того вона буде чиста до другого року [35, с. 65]. У Східній Волині (південні райони Житомирщини) в четвер до сходу сонця обмітали хату, щоб до неї не лізли жаби, миші та вужі [9, арк. 73]. Вже згадана Т. Агапкіна семантику такої обрядодії (до речі, широко відомої на теренах Середнього Полісся) пов'язує з окресленням магічного кола [18, с. 61]. Дослідник Волині Микола Коробка, який звернув увагу на цей обряд наприкінці XIX ст., помітив цікавий і, очевидно, дуже архаїчний нюанс — під час цієї дії господиня мала роздягтися догола [44, с. 37]. Згідно з концепцією Катерини Грушевської, у первісному світогляді оголене жіноче тіло вважалося одним з найсильніших магічних засобів [32, с. 176—177]. У конкретному випадку воно, як видається, уособлювало ритуальну чистоту, яка мала перейти на хату.

У Чистий четвер українці Волині та Поділля «чистили» (кастрували) жеребців і свиней [25, с. 71]. Словом, з Чистим четвергом у волинян, як і в українців загалом, пов'язана значна кількість різноманітних звичаїв. Деякі дослідники пояснюють таку важливість цього дня тим, що в давнину на Чистий четвер припадало святкування нового року, який раніше розпочинався в березні [36, с. 391]. Особливого значення в цей день надавали воді. Готуючись до свята Великодня, волиняни, за звичаєм, вранці купали дітей, вмивалися самі, переодягалися в чистий одяг. Натомість четверговий звичай «сповідати діжу», широко розповсюджений серед поліщуків [47, с. 371], на Волині невідомий.

Ще в другій половині XX ст. на теренах Волині спорадично побутував звичай вмиватися в річці до схід сонця, щоб тіло було чистим увесь рік, особливо тим, у кого були нашкірні висипи: «От колись нападала короста, то одна розказувала, шо напала їх короста, то вони до сход сонця йшли на річку. Порозбиралися і попадали в воду, і з води вилізли і не стало тої корости» [1, арк. 46]. Тобто вода, особливо протічна, в Чистий четвер уважалась цілющою, такою, що має очисні властивості. Характерно, що подібні вірування відомі в інших етнографічних районах України. Наприклад, на Поділлі дівчата вимивались у Чистий четвер, щоб бути гарними [53, с. 29], а в Карпатах для купання вибирали місце, де сходяться три потоки [2, арк. 37]. Інколи ознака чистоти зустрічається і в інших сферах. Зокрема, в центральній частині Волині побутує переконання, згідно з яким «на городі добре садити в Чистий четвер — все буде чисте» [3, арк. 30].

Неабияке місце у звичаєвості Чистого четверга посідав також вогонь. На Волині ще й досі побутує

звичай страсної свічки. Ідучи до церкви на Страсті, беруть свічку, де її 12 разів запалюють і гасять. Після закінчення служби намагаються донести її додому так, щоб вона не загасла по дорозі [1, арк. 36]. Якщо це не вдалося зробити — чекали якої-небудь біди. Задля цього воскову свічку поміщали в ліхтарик, виготовлений із кольорового паперу чи пофарбованого скла [54, с. 55]. Сучасне пристосування для свічки — звичайна пластикова пляшка з вирізаним дном. У народній уяві запалена страсна свічка виконує дуже важливу оберегову функцію. Принісши її додому, обходили з нею хату: «Кругом хати ходиш з світлом, кругом хліва» [1, арк. 46]. Також із захисною метою кіптявою від полум'я страсної свічки робили один або декілька хрестів (найчастіше три) в хаті на сволоку: «Приходим зі Страсті і хрестики робимо тою свічкою на бальковї» [1, арк. 11]. Спорадично хрестики робили на одвірку вхідних дверей [3, арк. 10, 18]. Найхарактерніше пояснення цієї дії таке: «Шоб нечиста сила не зайшла до хати» [5, арк. 50]; «Це од злих духів» [1, арк. 15]. Інколи викопчування хреста мотивували убезпеченням хати від грому [9, арк. 26]. Дмитро Зеленін уважав цей звичай найпоширенішим в Україні засобом захисту від нечистої сили [36, с. 391]. У східній частині Волині страсну свічку подекуди засвічують під час випікання паски [1, арк. 26], її несуть до церкви в кошику на Великдень [1, арк. 117]. Широко відомим є також використання її як засобу полегшення передсмертної агонії: «Як помирає людина, то запалюють цю свічку — легше, скорше Господь душу приймає» [1, арк. 26]. Аналогічні повір'я щодо страсної свічки фіксували дослідники на Волині наприкінці XIX ст. [25, с. 72] та в першій половині XX ст. [38, с. 17], що свідчить про те, що згаданий елемент традиційної культури був консервативним. Крім того, в деяких місцевостях Волині побутували навіть демонологічні повір'я, пов'язані зі страсною свічкою. У народній уяві за її допомогою можна було побачити на горищі хати домовика [14, арк. 48] (в пізніших «редакціях» повір'я — чорта [9, арк. 75], кота [31, с. 15]). До слова, такі повір'я є типовими для поліської демонологічної традиції [56, с. 313], серед волинян подекуди збереглися лише їх відголоски.

Поминання предків, яким починався Великий піст, посідало важливе місце у звичаєвості Чистого четверга. Пов'язане воно з віруванням у те, що перед Великоднем померлі родичі повертаються на землю, де перебувають протягом певного періоду [17, с. 267]. В уявленнях українців душі покійних предків приходять до своїх живих родичів у Чистий четвер [51, с. 182] і навіть відправляють у церкві свою службу [62, с. 14]. Обрядові компоненти звичаю зустрічі померлих присутні в обрядах Чистого четверга гуцулів (звичай «гріти діда») [50, с. 138], поліщуків («тайна вечеря») [28, с. 303]. Хоча на теренах історико-етнографічної Волині поминання покійних пов'язано з іншими датами весняного циклу народного календаря (Навський Великдень, Проводи), все ж тут побутували окремі елементи четвергової обрядовості, які дуже нагадують поширену в сусідньому Поліссі згадану «тайну» чи «родительську» вечерю, яку готували для душ покійних і яка майже нічим не відрізнялася від «дедів» — традиційного поминання померлих. У Славутському р-ні респонденти згадували про те, що в четвер перед Великоднем готували вечерю, на якій обов'язково присутні страви з риби [1, арк. 3], що є характерним для вже згаданої «тайної вечері» [37, с. 277; 51, с. 181], а також про те, що після цієї вечері нічого не їли аж до розговин на Великдень: «В Чистий четвер роблять вечерю — посне вже все [...]. То ввечері оце вечеряли, да й не їли, поки свячене яйце з'їли» [1, арк. 29]. Цікаво, що ареал побутування цього звичаю є доволі широким і охоплює, крім сусідніх з Волинню етнографічних районів, також терени Середнього Подніпров'я [48, с. 294], Слобожанщини [33, с. 168]. На думку сучасних дослідників календарної обрядовості, звичай утримуватися від споживання навіть пісних страв аж до розговин на Великдень має дуже глибокий смисл, позаяк у давнину він був спрямований на підтримку солідарності з покійними предками, ритуальні розговини яких були пов'язані також з освяченими у церкві стравами [17, с. 280; 51, с. 184]. Більш розлогі відомості про «тайну вечерю» були виявлені у Гощанському р-ні Рівненщини: «Тоді готується тайна вечеря в четвер Чистий. Така пісна вечеря — на олії шось зроблять там, якоїсь юшки з грибами» [3, арк. 24]; «Вечерю робили. Зараз вже не справляють, а тоді вже посне. Юшку з рибою таку варили да з грибами. Голубці з пшоном, блінчики такі з тюлькою» [3, арк. 40]. Ця інформація дозволяє припустити, що раніше на Волині також

побутував цей звичай. У етнографічних матеріалах з Волині початку XX ст. містяться відомості про «тайну вечерю» у Чистий четвер [15, арк. 78—79]. Очевидно, що тут ця традиція не збереглася в тій мірі, як на Поліссі, де ще наприкінці XX ст. її фіксували дослідники народної культури.

Окремий звичаєвий комплекс білого тижня становить процес приготування великодніх страв, передовсім випікання обрядового печива — паски, якому надавали великої ваги. Оскільки паска є одним з найважливіших атрибутів свята, то її приготування супроводжується виконанням особливих ритуальних дій. Найчастіше паску випікають у четвер, спорадично в суботу, і майже ніколи — в п'ятницю. Волинські господині вірять, що «в п'ятницю не положено пекти» паски [1, арк. 70], бо — «тоді плащаниця» [3, арк. 18].

Як засвідчують етнографічні матеріали, вже на початку XX ст. волиняни випікали не одну, а декілька пасок [15, арк. 81]. Приступаючи до приготування паски, господині спеціально вмивались, одягались у святкове вбрання. У цей час у хаті панувала особлива атмосфера — «треба, шоб тихенько було, добренько. Не сваритись, не кричати, не гніватись» [1, арк. 85]. В окремих випадках також запалювали страсну свічку — аби великоднє печиво добре вдалося. Всадивши паски у піч, волиняни хрестять їх — «святять помелом, шоб вони не порозрепувалися» [3, арк. 56]. Для того, щоб хлібні вироби були жовтими та гарними, кидали в піч гілочку свяченої минулорічної верби: «А як вже всаджена паска, то треба покласти гілячку верби свяченої, шоб вона загнітилася, шоб була така жовта, як вербичка ця» [1, арк. 50]. До речі, три вербові галузки бойки клали навіть у саму паску [2, арк. 39]. У переважній більшості волинських сіл і нині поширена заборона впускати кого-небудь до хати тоді, як печеться паска: «Як паска печеться — я нікого не впускаю до хати. Всунула в піч, зачинила двері — тобі сюди ходу нема» [1, арк. 16]. Цю заборону пояснювали тим, що «будуть стукать дверями да паска сяде, да не буде рости» [3, арк. 34]. За паскою волиняни гадали про майбутню долю членів своєї сім'ї: «Завбачали по пасці геть навіть і життя людини. От я чую, шо померла людина, да й каже там: «О, як я паску пекла, то я бачила шо воно було не так»» (Славутчина) [1, арк. 85]; «Як не вдасться паска, то шось буде зле» [3, арк. 16]; «В сем'ї шось недобре буде» (Гощанщина) [3, арк. 25]; «Як западе паска, то кажуть, шось недобре — може хто вмерти в роду чи шо» (Острозький р-н Рівненської обл.) [3, арк. 38].

Не менш важливим атрибутом великодніх свят українців є яйце, яке здавна вважається символом початку світостворення, зародком життя [40, с. 287—288]. У кожному волинському селі традиційно у великодню суботу фарбують крашанки. Традиція розписувати писанки нині збереглася лише в окремих селах галицької частини Волині. Розписуванням та фарбуванням яєць, як і скрізь в Україні [42, с. 172], займались жінки та дівчата. Найчастіше робили крашанки червоного кольору, використовуючи для цього лушпиння цибулі. Процес виготовлення крашанок й особливо писанок позначений виконанням певних обрядодій. Зокрема, вірили, що коли пишуть писанки, тоді діти повинні сідати, щоб квочки сиділи на яйцях [10, арк. 155]. Цікаво, якщо в родині хтось помер, то яйця не фарбували [3, арк. 16].

Спеціально до Великодня на Волині заколювали порося, яке запікали в печі, а потім святили в церкві: «Порося кожне коле, хай найбідніше» [3, арк. 43]; «Колись на Великдень [...] пекли порося, таке не маленьке, не велике. Закололи, обробили і ціле пекли. Ше хронину дають йому в зуби, таке робили» [1, арк. 59]. Згодом замість цілого поросяти частіше запікали свиняче стегно в тісті: «Місили коржа, розкачували на тоненько. Обкутували те стегно да й разом туди в піч на деку, шоб не присмалилося крепко» [1, арк. 104]. Власне, такими підготовчими передвеликодніми роботами і завершується період Великого посту.

Підсумовуючи викладений матеріал, можна стверджувати, що звичаєвість Великого посту у волинян — це цілий комплекс народних вірувань, повір'їв та обрядів, значна частина з яких побутує і нині. Пов'язані з періодом посту заборони на виконання певних видів робіт, а також різні обмеження, що вступали в дію в цей період календарного року, у народній свідомості мають переважно апотропеїчне значення. Протягом Великого посту важливе значення мали три основні дати. Перша з них — Середохрестя (Середохресна середа), атрибутом якого було обрядове печиво — «хрести», головна

функція якого, з огляду на його застосування, — сприяти родючості та добробуту. Друга дата Великого посту — Вербна неділя, під час якої в церкві освячували вербові гілочки, а потім використовували їх задля лікування, захисту від стихійного лиха та нечистої сили. Нарешті, третя дата стосується Чистого четверга, ритуальний простір якого формує низка архаїчних обрядодій катартичного характеру (купання до схід сонця, викопчування полум'ям страсної свічки хрестів у хаті).

Доцільно також зауважити, що Великий піст безпосередньо пов'язаний з Великоднем, особливо останній його тиждень (білий), обрядова практика, якого проходила під знаком приготування до свята. Дотриманням цілого комплексу обрядодій регламентувався процес приготування великодніх страв, передовсім випікання великоднього печива.

1. Архів Львівського національного університету імені Івана Франка (далі — Архів ЛНУ імені Івана Франка). — Ф. 119. — Оп. 17. — Спр. 187-Е. — 120 арк.
2. Архів ЛНУ імені Івана Франка. — Ф. 119. — Оп. 17. — Спр. 254-Е. — 90 арк.
3. Архів ЛНУ імені Івана Франка. — Ф. 119. — Оп. 17. — Спр. 297-Е. — 58 арк.
4. Архів ЛНУ імені Івана Франка. — Ф. 119. — Оп. 17. — Спр. 298-Е. — 13 арк.
5. Архів ЛНУ імені Івана Франка. — Ф. 119. — Оп. 17. — Спр. 345-Е. — 78 арк.
6. Архів ЛНУ імені Івана Франка. — Ф. 119. — Оп. 17. — Спр. 375-Е. — 38 арк.
7. Архів ЛНУ імені Івана Франка. — Ф. 119. — Оп. 17. — Спр. 376-Е. — 98 арк.
8. Архів ЛНУ імені Івана Франка. — Ф. 119. — Оп. 17. — Спр. 377-Е. — 50 арк.
9. Архівні наукові фонди рукописів та фонозаписів Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М.Т. Рильського НАН України (далі — АНФ ІМФЕ НАН України). — Ф. 1—5. — Спр. 403. — 137 арк.
10. АНФ ІМФЕ НАН України. — Ф. 1—7. — Спр. 716. — 172 арк.
11. АНФ ІМФЕ НАН України. — Ф. 1—7. — Спр. 723. — 116 арк.
12. АНФ ІМФЕ НАН України. — Ф. 1 (дод.). — Спр. 308. — 296 арк.
13. АНФ ІМФЕ НАН України. — Ф. 1 (дод.). — Спр. 554. — 216 арк.
14. АНФ ІМФЕ НАН України. — Ф. 15—3. — Спр. 212. — 154 арк.
15. АНФ ІМФЕ НАН України. — Ф. 15—3. — Спр. 257. — 186 арк.
16. *Агапкина Т.А.* Великий Пост / Т.А. Агапкина // Славянские древности. Этнолингвистический словарь : в 5-ти т. / под общей ред. Н.И. Толстого. — М., 1995. — Т. 1 : А—Г. — С. 302—306.
17. *Агапкина Т.А.* Мифопоэтические основы славянского народного календаря. Весенне-летний цикл / Т.А. Агапкина. — М., 2002. — 816 с. (Традиционная духовная культура славян. Современные исследования).
18. *Агапкина Т.А.* Очерки весенней обрядности Полесья / Т.А. Агапкина // Славянский и балканский фольклор. Этнолингвистическое изучение Полесья. — М., 1995. — С. 21—107.
19. *Андрієвський В.* Звичаї й обряди українського народу / В. Андрієвський. — Краків, 1941. — 51 с.
20. *Аркушин Г.* Сказав, як два зв'язав: Народні вислови та загадки із Західного Полісся і західної частини Волині / Григорій Аркушин. — Люблін ; Луцьк, 2003. — 176 с. (Польсько-українські мовознавчі зустрічі).
21. *Аркушин Г.Л.* Словник західнополіських говірок : у 2-х т. / Г.Л. Аркушин. — Луцьк, 2000. — Т. 1 : А — Н. — XXIV + 354 с.
22. *Артюх Л.Ф.* Їжа та харчування / Л.Ф. Артюх // Поділля : історико-етнографічне дослідження. — К., 1994. — С. 282—313.
23. *Артюх Л.* Народне харчування, їжа, кухонне начиння / Лідія Артюх // Українці: історико-етнографічна монографія у двох книгах. — Опішне, 1999. — Кн. 2. — С. 121—138.
24. *Артюх Л.Ф.* Українська народна кулінарія (Історико-етнографічне дослідження) / Л.Ф. Артюх. — К., 1977. — 153 с.
25. *Беньковскій И.* Обычаи и поверья, приуроченные к «Велыкодню» / И. Беньковскій // Кіевская старина. — 1895. — Т. XLIX. — Кн. 5 (май). — Отд. II. — С. 70—76.
26. *Борисенко В.* Повсякденна їжа і ритуальні страви / Валентина Борисенко // Холмщина і Підляшшя : історико-етнографічне дослідження. — К., 1997. — С. 215—222.
27. *Виноградова Л.Н.* «Деды» / Л.Н. Виноградова // Славянская мифология. Энциклопедический словарь / изд. 2-е, испр. и доп. — М., 2002. — С. 130—132.
28. *Возняк М.* Народний календар із Овруччини 50 рр. XIX ст. в записі Михайла Пйотровського / Михайло Возняк // Древляни : збірник статей і матеріалів з історії та культури Поліського краю. — Львів, 1996. — Вип. 1. — С. 291—336.
29. *Герус Л.* Український обрядовий хліб «хрести» : пластика, семантика, функції / Людмила Герус // Мистецтвознавство'11 : науковий збірник. — Львів, 2011. — С. 49—62.
30. *Глушко М.* Народна кухня / Глушко М., Росінський О. // Етнографія України: навч. посібн. / за ред. проф. С.А. Макарчука ; 2-ге вид., перероб. і доп. — Львів, 2004. — С. 267 — 284.

31. *Градовський П. М.* Календар народних звичаїв та обрядів у селі Забрідді на Житомирщині (початок і кінець XX ст.) / П.М. Градовський. — Житомир, 2000. — 88 с.
32. *Грушевська К.* Кілька завважень про засоби жіночої господарчої магії у зв'язку з найстаршими формами жіночого господарства / Катерина Грушевська // Фольклористичні зошити. — 2009. — Вип. 12. — С. 145—178.
33. *Дикарев М.* Народний календар Валуйського повіту (Борисівської волості) у Вороніжчині / Митрофан Дикарев // Матеріяли до українсько-руської етнольогії. — Львів, 1905. — Т. VI. — С. 114—204.
34. *Дмитрів З.* Ритуальний хліб у весняних звичаях та обрядах населення Рівненського Полісся / Зіновій Дмитрів // Народознавчі зошити. — 1997. — № 1. — С. 9—13.
35. *Доманицький В.* Народний календар у Ровенськім повіті Волинської губернії / Василь Доманицький // Матеріяли до української етнольогії. — Львів, 1912. — Т. XV. — С. 62—89.
36. *Зеленин Д.К.* Восточнославянская этнография / Д.К. Зеленин ; пер. с нем. К.Д. Цивина ; примеч. Т.А. Бернштам, Т.В. Станюкович, К.В. Чистов ; послеслов. К.В. Чистов. — М., 1991. — 511 с.
37. *Зеленин Д. К.* Описание рукописей Ученого архива Императорского Русского Географического общества / Д.К. Зеленин. — Петроград, 1914. — Вып. 1. — 483 с.
38. *Зінченко П.* Великодні вірування та обряди / П. Зінченко // Наш світ. — 1936. — Ч. 4 (квітень). — С. 17—19.
39. *Иванов П.В.* Жизнь и поверья крестьян Купянского уезда Харьковской губернии / П.В. Иванов. — Харьков, 1907. — 216 с.
40. *Іларіон, митрополит.* Дохристиянські вірування українського народу: історико-релігійна монографія / Митрополит Іларіон. — К., 1991. — 424 с.
41. *Климець Ю.* Великдень на Волині / Юрій Климець // Дзвін. — 1995. — № 4. — С. 136—138.
42. *Кордуба М.* Писанки на галицькій Волині / Мирон Кордуба // Матеріяли до українсько-руської етнольогії. — Львів, 1899. — Т. I. — С. 169—207.
43. *Корзонюк М.М.* Матеріали до словника західноволинських говірок / Корзонюк М.М. // Українська діалектна лексика : збірник наукових праць. — К., 1987. — С. 62—267.
44. *Коробка Н.* Восточная Волынь / Николай Коробка // Живая Старина. — 1895. — Год 5. — Вып. 1. — С. 28—45.
45. *Кравченко В.З* побуту й обрядів північно-західної України / В.З. Кравченко // Збірник / Волинський науково-дослідчий музей. — Житомир, 1928. — Т. 1. — С. 67—114.
46. *Кравченко В.* Звичаї в селі Забрідді та по де-яких іньших недалеких від цього села місцевостях Житомирського повіту на Волині. Етнографічні матеріали / Василь Кравченко. — Житомір, 1920. — 160 с.
47. *Кравченко В.* Зібрання творів та матеріали з архівної спадщини / Василь Кравченко; упоряд. О. Рубан. — Т. 2. — К., 2009. — 640 с.
48. *Кримський А.Ю.* Звенигородщина. Шевченкова батьківщина з погляду етнографічного та діалектичного : відтворення з авторського макету 1930 р. / А.Ю. Кримський ; автор передм. А.Ю. Чабан. — Черкаси, 2009. — XVI + 438 + 10 с., іл.
49. *Курочкін О.* Календарні звичаї та обряди / Олександр Курочкін // Українці : історико-етнографічна монографія у двох книгах. — Опішне : Українське Народознавство, 1999. — Кн. 2. — С. 297—332.
50. *Кутельмах К.М.* Обрядовість весняного циклу / К.М. Кутельмах // Українське народознавство : навч. посібн. / за ред. С.П. Павлюка. — К., 2004. — С. 132—144.
51. *Кутельмах К.* Поминальні мотиви в календарній обрядовості поліщуків / Корнелій Кутельмах // Полісся України : матеріали історико-етнографічного дослідження. — Львів, 1997. — Вип. 1 : Київське Полісся, 1994. — С. 172—203.
52. *Листова Н.М.* Пища в обрядах и обычаях / Н.М. Листова // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Исторические корни и развитие обычаев. — М., 1983. — С. 161—173.
53. *Маховська С.* Календарні звичаї та обряди села Теперівка Деражнянського р-ну Хмельницької області / Світлана Маховська // Берегиня. — 2010. — № 2. — С. 24—32.
54. *Пархоменко Т.П.* Календарні звичаї та обряди Рівненщини : Матеріали польових досліджень / Т.П. Пархоменко. — Рівне, 2008. — 199 с.
55. *Пропп В.Я.* Русские аграрные праздники. Опыт историко-этнографического исследования / В.Я. Пропп ; ст., коммент. И.В. Пешков. — М., 2000. — 192 с.
56. *Сілецький Р.* Традиційна будівельна обрядовість українців : монографія / Роман Сілецький. — Львів, 2011. — 428 с.
57. *Соколова В.К.* Весенне-летние календарные обряды русских, украинцев и белорусов XIX — начало XX вв. / В.К. Соколова. — М., 1979. — 289 с.
58. Сумцов Н.Ф. Культурные переживания / Н.Ф. Сумцов // Киевская старина. — 1889. — Т. XXIV. — Кн. 7 (іюль). — С. 26—46.
59. *Тарнавський Р.* Культурно-генетичний, трудовий та обрядовий аспекти звичаю «супряга» : новий погляд на відому тематику / Роман Тарнавський // Записки Наукового товариства імені Шевченка. — Львів, 2010. — Т. CCLIX : Праці Секції етнографії і фольклористики. — С. 117—129.
60. *Творун С.О.* Українські обрядові хліби: на матеріалах Поділля / С.О. Творун. — Вінниця, 2006. — 96 с.
61. *Теодорович Н.И.* Волынь в описаниях городов, местечек и сел в церковно-историческом, географическом,

этнографическом, археологическом и др. отношениях / Н.И. Теодорович // Историко-статистическое описание церквей и приходов Волынской епархии — Почаев, 1899. — Т. IV : Уезд Староконстантиновский. — 928 с.
62. Труды этнографическо-статистической экспедиціи въ Западно-русскій край, снаряженной Императорскимъ Русскимъ Географическимъ обществомъ. Юго-западный отдѣл. Матеріалы и изслѣдованія, собранныя П.П. Чубинскимъ. — Санкт-Петербургъ, 1872. — Т. III : Народный дневникъ. — 486 с.

Yurii Pukivsky

ON PRE-EASTER LENT
IN TRADITIONAL CALENDAR BY UKRAINIANS
OF HISTORIO-ETNOGRAPHICAL VOLHYNIA

This paper deals with traditions of pre-Easter Lent among inhabitants of Volhynia. Local peculiarities of different fasting customs and rites have been discovered. Through the use of archival ethnographic materials and field fixations some new data as for corresponding traditions and ones' development as well as modifications during XX c. and current state have been prasented traced. Symbolic meanings of rituals that belong to period of the fasting have been put under analysis.

Keywords: Volhynia, Lent, customs, prohibitions, traditional foods, Palm Sunday, pure Thursday.

Юрий Пукивский

ВЕЛИКИЙ ПОСТ В ТРАДИЦИОННОМ
КАЛЕНДАРЕ УКРАИНЦЕВ
ИСТОРИКО-ЭТНОГРАФИЧЕСКОЙ ВОЛЫНИ

Статья посвящена исследованию традиций Великого поста у волынян. Благодаря привлечению архивных этнографических материалов и полевых записей обнаружены локальные особенности разнообразных обычаев и обрядов, связанных с постом, прослеживается их развитие и изменения в течение XX ст., а также и современное их состояние. Анализируется символическое значение обрядодействий и ритуалов, исполнявшихся в течении этого поста.

Ключевые слова: Волынь, Великий пост, обычаи, запрещения, традиционная пища, Вербное воскресенье, Чистый четверг.



Уляна МОВНА

УКРАЇНСЬКИЙ РОДИННИЙ ТЕКСТ: ВОСКОВА СВІЧКА

У статті досліджується символічна роль воску у контексті родильної обрядовості українців: під час підготовки до народин та народження немовляти, у післяродових діях оберегового характеру, під час ритуального обміну між породіллею та повитухою, хрестин та хрестинного частування, перших ініціаційних обрядів. Виявляється полісемантична варіативність воску в обрядовому житті українського селянства: ритуального символа світла, проекції небесного вогню, що виконує архаїчну оберегову функцію магічної охорони і порятунку; медіатора переходу породіллі до нового життєвого статусу — статусу матері;

Ключові слова: віск, свічка, український родинний текст, ритуал, хрестини, семантика, медіатор.

У сенсі окреслення обрядової ніші воску в універсі селянської культури немалої наукової ваги набуває проблема виявлення та визначення міри символічного навантаження воску (воскових свічок) в усіх трьох екзистенційно значущих й переломних моментах людського життя (народження, весілля, смерть), що у традиційній культурі могли існувати лише в рамках ритуалу й оформлювались відповідними ритуалами життєвого циклу людини (родильними, весільними, похоронними); у їх текстах кореспондують різні культурні коди, різні форми символічного відображення знакової мови культури. Саме тому надзвичайно актуальним та посутнім є встановлення й адекватна оцінка семіотичного статусу воску в такому значному фрагменті традиційної символічної картини світу як українському родинному тексті, під яким розуміємо сукупність народних уявлень про народження й початковий етап життєвого шляху людини, визначення (чи навіть програмування) її подальшої долі, а також дотичних традиційних міфо-ритуальних, фольклорних та лінгвістичних конотацій.

Підготовка до народин та народини

Вперше у контексті української родильної обрядовості свічка з'являється ще на етапі підготовки до народин, а саме — в руках баби-повитухи, котра на поклик рідні про допомогу чимскоріш поспішає до роділлі. Родопомічниця несла з собою свічку, аби встигнути засвітити її ще під час потуг й тим самим заздалегідь забезпечити благополучне протікання пологів, полегшити материнські родові муки, благаючи Бога про небесне заступництво для майбутньої матері та її немовляти, що знайшло вияв у хрестинній пісні з Полтавщини:

В неділю та пораненько
Да біжить Петро по бабусеньку.
А бабусенька готовусенька —
Біжить боса, ще й без пояса,
Що в лівій руці свічку несе,
Правою рукою Бога просить:
Ой, спаси-ж Боже, мою онучечку
І младеньку душечку [18, с. 17].

На Поділлі у головах жінки, що готувалась народжувати, було прийнято ставити «трійцю» — воскову богоявленську свічку, прикрашену калиною, барвінком та васильком [4, с. 212; 17, с. 8]. Традиція запалювати свічки біля породіллі перед пологами ще сьогодні подекуди жива у пам'яті мешканців Черкаської Наддніпрянщини (с. Пішки Корсунь-

Шевченківського р-ну) [9, арк. 53]. На Кубані, вчасно поспівши на допомогу рожениці, повитуха світила поблизу неї вінчальні або четвергові (страсні) свічки [15, с. 59—60].

На Поліссі здавна задля полегшення, прискорення й успішного завершення пологів повивальна баба запалювала біля породіллі стрітенську свічку[1], свято вірячи у її магічну силу та опікунчий захист. У разі тяжких родин повитуха клала біля роділлі страсну свічку; особливо помічною вважалася свічка, що її світили на дев'ять Страсних й освячували на дев'ять Великодніх церковних службах (с. Солотвин Бердичівського р-ну Житомирської області). А свічка, присутня на 12 Страстях, володіючи надзвичайною магічною міццю, була «помошна» під час перебігу навіть двох чи трьох пологів (с. Станишівка Житомирського р-ну Житомирської області) [13, с. 180]. Поширеність цієї ритуальної практики (і не лише на поліських теренах [7, с. 364]) підтверджує наступний пісенний фрагмент:

Як мене родила,
Сім раз замирала,
Восковая свіча
Всю ночку палала.
Восковая свіча
Всю ночку палала
Смертенная вдежа
В головках лежала
[12, с. 18; 22, с. 182].

Наведений фольклорний текст образними художніми засобами вказує на лімінальне становище жінки-рожениці, що на час пологів виходила за звичні рамки соціуму, потрапляючи в символічну «порожнечу» на маргінесі двох світів — поміж своїм і чужим, поміж життям та небуттям, а отже перебувала у стані ритуальної смерті, що у кожний момент свого тривання міг втратити ознаки ритуальності, набувши реального втілення, загрожував перейти в інший вимір — у реальну смерть. Закономірно, що у прагматиці (дефініція С. Толстої) «родинних» фольклорних текстів знайшов відображення цей засадничий процес ритуалу народин (як rites de passage взагалі з їх фазами розходження, переходу та нової інтеграції) — перехід, зміна молодою жінкою, що народжувала, своєї дотеперішньої соціальної ніші на новий статус матері, що за визначенням не міг бути легким й безболісним; тому-то й не дивно, що упродовж пологів «*сім раз замирала, восковая свіча всю ночку палала, а смертенная вдежа в головках лежала*». Особливо ритуально значущою в цьому ракурсі видається наведена П. Шекериком-Дониківом у розвідці «Родини і хрестини на Гуцульщині» інформація, що «*перед злогами вже на тих дньох, єк от кожного чєсочку жінка має впасти з печі, лагодит собі лудинє на випадок смерти... Внесе у хату и покладе на грєду, та зсуче свічку до смерти, «смертевницу». При злогах жінка — то одна нога єї на цім, а друга на тім світі...*» [29, с. 118].

Воскова свічка в обрядовому контексті народин — цій концептуальній домінанті родинного тексту, на нашу думку, виконує низку злучених поміж собою мультисимволічних функцій. Згідно з міфологічною концепцією трактування першопочатків життя на Землі споконвічно притаманна восковій свічці символіка світла, небесного Вогню — первісного знаку життєдайної та цілющої енергії Сонця, що разом з Водою народжує Всесвіт (макрокосм), проектується на появу на світ, народження нової людини (мікрокосм)[2]. Ще М. Сумцов у відомій розвідці «Про слов'янські народні погляди на новонароджену дитину» зазначав, що «під час пологів знахарка запалює освячену воскову свічку, нібито викликаючи на світ споріднену з вогнем душу дитини» [27, с. 75]. Ця асоціація свічки водночас з вогнем та світлом є прямим корелятом відомого у слов'ян казкового сюжету про отримання кожною людиною при народженні індивідуальної свічі [1, с. 104], оскільки запалена, вона символізує людське життя та людину загалом, а її згасання синонімічно

[1] Стрітенську свічку запалювали під час пологів по всій Європі. Див.: Иванова Ю.В. Обрядовый огонь / Ю.В. Иванова // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Исторические корни и развитие обычаев. — М., 1983. — С. 121.

[2] За висловом відомого представника української міфологічної школи І. Нечуя-Левицького, «на думку про сотворіння людської душі з огню навело людей небесне з'явище грому і блискавки в літніх хмарах, звідкіль розвивається початок життя в природі, де в небесному мировому дереві життя... запалюється свічка мирового життя і божественна іскра — блискавка... Тут ми бачимо ту саму ідею про початок мирового життя, як і про початок людського життя...» (Див.: Нечуй-Левицький І. Світогляд українського народу. Ескіз української міфології / І. Нечуй-Левицький. — К., 2003. — С. 133).

смерті. На глибинно-міфемному (парадигматичному) рівні осмислення та у філософському сенсі свічка недовговічністю свого горіння символізує людську душу, що є лише тимчасово сущою на землі, а тому як символічний аналог, еквівалент людського життя, є щохвилинним нагадуванням людині про тлінність, скороминущість та марність її індивідуального земного існування на противагу безкінечності універсального, космічного буття.

Семантичне поле воску (воскової свічки) як ритуального символа світла включає в себе й функцію магічної охорони і порятунку за допомогою прихильних до породіллі та її дитяти світлих вищих сил, певною мірою впливаючи на темпоральну визначеність (тимчасовість) їх перебування у царстві Смерті та спільне безпечне повернення до людського світу у новій якості (матері та нового члена свого роду й сільської спільноти загалом). Свічка як втілення ритуального вогню виконує також і функцію очищення породіллі після пологів, що в народній культурі осмислювались як «нечистий» фізіологічний акт, котрий робив матір (і немовля) «нечистими», а отже й небезпечними для оточуючих та всього живого. Маємо свідчення, що у поляків в середньовіччі розставляли свічки по всіх кутках хати, де перебувала породілля, аби повернути їй втрачену після пологів ритуальну чистоту [31, s. 422].

Післяродові дії оберегового характеру

Наприкінці XIX — на початку XX ст. повсюдно в українців спостерігалася практика залишати на ніч запаленою воскову свічку, коли в хаті перебувала ще не охрещена маленька дитина. Так, на Гуцульщині баба-повитуха, коли «злоги» припадали на нічний час, передавши щойно народжене немовля поліжниці, засвічувала воскову свічку зі словами:

Засьвічу свічку,
Піду до запічку,
Ладану шукати,
Обкурити хату
[30, с. 3; 29, с. 131].

Вважалося, що внаслідок цієї дії новонароджений отримував власного ангела-охоронця («*аби приступив ангел Божий*»), який стеріг його від лісової бісиці, що прагнула підмінити людську дитину власним дитинчам («одміною», «пидмінчєм»). Горіння свічки підтримувалося кожної ночі, аж до охрещення немовляти, оскільки вдень нечиста сила, що боїться світла, вже не мала до нього «моци». Архаїчна оберегова функція свічки (як проекції вогню) тісно корелює з пізнішими, християнського походження, народними віруваннями, поширеними, зокрема на Поділлі, у те, що новонародженого прилітають охороняти янголи, на честь яких запалюють на вікні свічку й три доби поспіль підтримують її горіння [4, с. 212]. У ритуалі, сплітаючись воєдино, знайшли втілення темпорально неоднорідні пласти народної світоглядної матриці — релікти язичницьких духовних цінностей та церковно-християнські аксіологічні інтерпретації: тут актуалізувались функції воскової свічки як символу світла, світлих сил Добра та Божественного небесного заступництва, вогню як магічного оберегу, оскільки нечиста сила, що неподільно панувала на просторах ночі, боялася роздмуханого полум'я свічки з її катартичною, але й водночас спопеляючою Зло міццю.

Традиційна вимога обов'язково запалювати щоночі свічку під час перебування у хаті новонародженця, який потребував «хреста», що звичайно давався упродовж наступних двох-трьох днів, щонайбільше до тижня часу, не втратила актуальності й у першій половині XX ст.: вона фіксується сучасними етнографічними записами з Гуцульщини (с. Космач Косівського р-ну Івано-Франківської обл., с. Виженка Вижницького р-ну, сс. Розтоки, Усть-Путила, Селятин Путильського р-ну Чернівецької обл.) [8, с. 358—359, 361, 365] та Бойківщини (Старосамбірський р-н Львівської обл.) [10, с. 615].

Аналогічна ритуальна роль свічки чітко простежується й у народних уявленнях українців Середньої Наддніпрянщини: коли дитина народилась увечері і її не встигли охрестити до заходу сонця чи вона народилася вже після його заходу й ночувала нехрещеною, тоді домашні хрестили на ніч вікна, двері, комин і грубу, накурювали тоєю і світили над дитиною страсну воскову свічку, щоб нечистий не «обмінив». Гасова лампа на цю роль абсолютно не надавалась, оскільки її світло мало не Боже, а нечисте походження, бо, на народне переконання, гас тече з пекла, тому при такому освітленні нечистий обов'язково «обмінить» новонароджену дитину. А коли страсна свічка була невеликою за розмірами і її могло не вистачити до настання дня, тоді доточували непосвяченим воском; при цьому намагалися використати

«чистий» віск, тобто взяти його у такого пасічника, який не «накладає з начистими», а веде бджолярське господарство «по-Божому» (с. Попівка Звенигородського р-ну Черкаської області) [14, с. 169—170]. Щоночі аж до хрестин годилося запалювати свічку в домівках і на думку мешканців Херсонщини, аби нехрещена дитина не була підмінена злими духами [5, с. 102]. Подібно у кубанських козаків у XIX — першій половині XX ст. було прийнято з настанням темряви запалювати в кімнаті, де перебувало неохрещене немовля, воскову свічку. Її не гасили до самого ранку, вважаючи, що таким чином можна вберегти дитину від зловорожого впливу злих сил та всілякої нечисті [15, с. 59]. Сучасну модифіковану формулу-заборону вимикати світло (а первісно, очевидно, задмухувати свічку), поки дитина не охрещена («*не можна гасити світла в хаті, бо кажут, шо дуже до дитини такої, воно ше не має хреста, злі духи приходят*»), нотують новітні діалектологічні матеріали з Надсяння (с. Прилбичі Яворівського р-ну Львівської області) [28, с. 231].

Запалювання при народинах воскової свічки, світло якої мало на меті відлякувати демонів, злих духів, нейтралізувати згубний вплив «лихого ока» та людської заздрості фіксується і у наших найближчих сусідів — поляків [31, s. 421]. Особливо слідкували за тим, щоб горіли свічки в ніч приходу богинь долі («судженць») південні слов'яни, які як оберіг клали під подушку новонародженого недогарок свічки [3, с. 568].

Ритуал прощання повитухи і породіллі (ритуальний обмін)

Запалена свічка фігурувала у гуцулів в церемонії прощання («прошшя») повитухи з породіллею, під час якої остання платила за бабування («бабинє»). Поліжниця насипала в миску зерно, зверху на нього клала колач, гуску солі та хліб й затикала свічку-«повитицю» («служебницю»). Поверх миски ґаздиня клала гроші — плату повитусі за родини. Після взаємних «прошшів» й зливання води на руки породілля подавала повивальній бабці миску з хлібом, крижмою, грішми та свічкою або лише засвічену свічку з ладаном; обидві жінки тричі цілувались й подавали собі руки над дитиною. Свічку господиня давала за «простибіг», за догляд за нею. Приймаючи заплату, баба відповідала: «*Гроші я заробила, а за хліб, свічку и крижму простибих, най Біх приїме, за твоє и дитини здоров'є. Шоби ти си футко подужіла, а дитинка мирно та здорова росла, та в шєсливости миж людий прийшла*» [29, с. 140—141; 30, с. 4]. Тут воскова свічка нарівні з хлібом та полотном сповняла вагоме обрядове призначення жертвенного продукту вищим небесним силам, від волі яких залежало здоров'я матері й новонародженої дитини, щасливе та благополучне прилучення останньої до світу сільської громади, адекватне сприйняття її соціумом однолітків.

Хрещення дитини та хрестинне частування

У багатьох етнографічних районах України воскові свічки відігравали важливу ритуальну роль під час обряду хрестин новонародженого. Так, відомий український письменник та етнограф, уродженець Середньої Наддніпрянщини Іван Нечуй-Левицький у повісті «Старосвітські батюшки та матушки», змальовуючи традиційний народний побут середини XIX ст., засвідчив неодмінну присутність свічок під час церемонії хрещення дитини, що зазвичай відбувалася не пізніше, ніж через тиждень після її появи на світ: «*Через тиждень, в неділю, отець Харитін запросив гостей на хрестини... Дяк приніс свічки, ризи та хрестильню. Повитуха покликала куму в кімнату й подала їй на руки дитину*» [21, с. 153]. Етнографічні записи початку XX ст. з Черкащини засвідчують, що тут лише куми несли хрестити дитину до священика, який ставив їх у пару і давав кожному по свічці. Кума розкутувала немовля й голим тримала на руках. Свічки горіли у кумів в руках. Священик починав правити, після чого занурював і охрещував немовля у водній купелі (с. Колодисте Звенигородського повіту) [14, с. 164]. Обов'язкову практику застосування воскових свічок традиційно у церковному, а після заборони чи в разі відсутності церкви у селі в радянський час у домашньому охрещенні новонароджених підтверджують сучасні польові матеріали, які ми отримали під час експедиційних виїздів у Черкаську область. Хрещення дитини у церкві за участю свічок фіксується у сс. Леплява, Горобіївка, Мельники, Яблунів, Полствин, Ковалі Канівського району, сс. Драбівці, Маркизівка, Коробівка, Ковтуни, Богуславець, Гельмязів, Антипівка, Кропивна Золотоніського району [25, арк. 28, 56, 69, 78, 92; 26, арк. 5, 44, 50, 64, 71, 82, 91].

Цікавими, хоча й не одностайними, етнографічними подробицями, характеризуються свідчення мешканців низки опитаних наддніпрянських сіл: «*Батюшка у церкві світить свічки, дає додому одну чи дві на хрестини, ці посвячені свічки за младенцем, ці свічки потім дома зберігаються*» (с. Горобіївка); «*обов'язково дитину хрестили вдома. Як прийшов той час, що церкви у нас не було, по хатах хрестили тайно, вночі приводили священиків. Свічки використовувались під час хрещення, якщо похрестили дитину. Свічка хрещена, що горіла при молитві, як хрестили, ту свічку берегли до весілля, а на весіллі до пари весільних свічок додавали цю свічку, що при хрещенні, «троїцу» зв'язували — її родильна свічка, його і ще свічка, що вінчає священик. Вона завжди стояла у хаті*» (с. Таганча); «*на хрестинах запалювали свічки; хрестини були в церкві, коло ікони підсвічники, ікона Матері Божої, туди ставили свічки, а тут стоїть аналойчик і хрестильниця, і тут хрестять, і тут горить коло його, чимало світять невеликих свічок, таких, як обично ставлять. Як відправляв священик, горіли вони, а тоді тушать і збирають, і складають їх, у церкві оставляють, додому не беруть*» (с. Яблунів); «*як дитину хрестять, то батюшка із свічкою, а батьки хрещені держать дитину, то як в церкві хрестять, та свічка залишається в церкві*» (с. Ковтуни); «*батьки хрещені тримають свічки, ті свічки остаються вдома для тої дитини*» (с. Богуславець); «*як дитину хрестили, то свічки запалювали в церкві, матері оддають, хрещені батько й мати тримали*» (с. Гельмязів); «*як хрестять дитину, в хаті чи в церкві, то використовують свічки, хрещені батько і мати тримають ці свічки в церкві*» (с. Антипівка); «*як хрестили дитину в церкві, горіли свічки. Куми держать свічку, як я у кумах був, то держав. Лишалась свічка в церкві. Там її купували, там її і лишали, ставили на підсвічник, де свічки горять, як похрестили*» (с. Кропивна).

На Буковині хрестини влаштовували зазвичай через кілька днів після народження дитини, а свічки в руках у кумів були неодмінним атрибутом хрестинного обряду. Так, у с. Черепківці Глибоцького р-ну Чернівецької області в минулому переважала індивідуальна форма кумівства, тобто батьки запрошували лише одну пару кумів. Кожен з них мав прийти на церемонію зі своєю свічкою, прикрашеною живими квітами й обмотаною домотканим рушникомутиравником», поверх чого клали великий шматок тонкого білого полотна. Якщо народився хлопчик, то усе це зв'язували синім «курмейчиком», якщо дівчинка — червоним. Цю свічку, що називалася «крижма», батько дитини згодом відносив до церкви [6, с. 263]. З «крижмою» (домотканим полотнищем, яке намотували на свічку), хрещені батьки йшли хрестити народженика й у селах Сторожинецького р-ну. Крижму обвивали навколо свічки і обв'язували стрічкою, а тоді прикрашали квітами василька чи мирта. За місцевим повір'ям свічки, що їх прикріплювали до крижми, необхідно було якнайшвидше спалити, «*щоб дитина свою долю швидше знайшла й не залишилась без пари в житті*» [16, с. 13; 20, с. 810]. Проте, за традицією, готувати хресну свічку, навколо якої обвивали крижмо й обв'язували його стрічкою, було прерогативою здебільшого кума [11, с. 60]. Ще сьогодні буковинські куми готують крижмо, беруть свічку, полотно, нитки, барвінок, квіти, формуючи «крижму», а потім усією процесією йдуть до церкви хрестити дитину [6, с. 262].

На Буковині та Гуцульщині було прийнято, що батьки новонародженого несли кумам колачі. Воскові свічки фігурували в церемонії віддачі «кумських колачів» у тому разі, коли новонароджена дитина помирала ще перед нею. У с. Луківці Глибоцького р-ну Чернівецької області хресним давали за померлу дитину непарну кількість колачів (три) та свічку [8, с. 368]. Гуцули під час передачі колачів стелили на долівці білу крижму, складали на неї колачі, а зверху ставили горня з водою, перев'язане червоною «волічкою». Світили свічку, яку притулювали до горняти. Присутні батьки дитини і кум (чи кума), до яких прийшли з колачами, вклякали на землю. Батьки давали три колачі за «простибіг» дитини й усі молилися за померлу душу [29, с. 147].

На Поліссі обов'язком кума під час церковного обряду хрестин було встановити на хрестильниці (церковній посудині, яку використовували для здійснення таїнства хрещення) дві свічки і запалити їх (с. Лука Іванківського р-ну Волинської округи — тепер Житомирського р-ну Житомирської області) [13, с. 173].

За традицією, на Поділлі донині кум купує свічку у церкві, а кума несе крижмо і подарунок. Остан-

ня колись намагалася приховати для себе свічки, що недогоріли у церкві під час хрещення, аби використати їх вдома, купаючи власну дитину. Ця, поширена на Хмельниччині ритуальна практика, мала світоглядною підставою народне вірування у намагання нечистого проникнути в купіль немовляти, аби наслати на нього хворобу, тож вогонь запалених воскових свічок володів магічною спромогою відганяти від новонародженого усе лихе [17, с. 14—15]. Неодмінну присутність воскових свічок під час церковного обряду хрестин фіксує народна пісня з Тернопільщини:

Та ж ми в церкві стояли
І твоє дитя тримали,
І свічки ся світили,
І всі люди ся дивили [24, с. 258].

У гуцулів традиційно несли дитину до «ирсту» батько, баба-повитуха і куми. Батько лагодив «службу» священику, яка давалась за здоров'я дитини: миску зерна, гуску солі та свічку-«служебницю» («повитицю»). Кум і кума купували полотно на крижму до хреста й сукали по одній восковій свічці-«повитиці», оскільки під час хрещення обов'язково мав горіти вогонь. Крижму разом зі свічкою перев'язували червоною «волічкою». Прийшовши на плебанію, кума висипала зерно з тайстри у миску священика, клала зверху гуску солі і затикала «служебницю» у зерно; останню засвічувала на столі в кухні, перед дверима кімнати, де хрестили дитину. Після чину охрещення свічки гасили, а «службу» віддавали дружині священика [29, с. 134, 136—137]. Яскравість горіння хрестильних свічок слугувала символічною проекцією подальшої долі новонародженого. Спостерігаючи за свічками упродовж всієї церемонії, присутні виносили одностайний присуд: коли горіли ясно, то немовля буде жити, а як лихо — то помре [23, с. 99]. Ритуальна практика використання свічок під час хрещення збереглася на Гуцульщині до сьогодні. Так, у день хрестин куми несуть «крижму» — відрізи білого полотна, на якому вони тримають дитину під час хрещення в церкві за чотири кінці, присвічуючи свічками (с. Соколівка Косівського р-ну Івано-Франківської області) [19, с. 157]. Свічки фігурували і на гуцульському хрестинному частуванні («иршені»), яке зазвичай влаштовували увечері. Гості приносили з собою зерно, яйця, масло, колачі. Зерно сипали у миску, всі продукти складали на зерно, світили свічку й давали поліжниці, яка лежала з дитиною в постелі. При цьому бажали: «*Проше, на шо витєкаємо, дай вам Боже шєстя, здоров'я и на многа літ з помичьов*». Ґаздиня брала подарунки, відповідаючи: «*Дєкуємо. Дай вам Боже здоров'я за ваш прихід и ваш дар на иршєнє*» [29, с. 139].

Запалені воскові свічки виконували важливу ритуальну функцію на хрестинах у лемків. Спочатку їх тримали в руках куми, а під час занурення дитини у купіль, на столі поблизу ночов, у яких купали немовля, клали хліб із встромленою запаленою свічкою — однією з тих, яку перед тим тримали хрещені батьки [32, s. 73—74]. У даному випадку актуалізувалася семантика хліба як символу життя й мірила вищої духовної досконалості; запалення воскової свічки як еманації душі, духу в певному сенсі символізувало запалення самої «іскри» життя, кладучи початок індивідуальному людському існуванню. За силою горіння хрестильних свічок прогнозували життєву перспективу новонародженого: яскраве полум'я вказувало на подальше життя, а тьмяне віщувало швидку смерть. В основі цієї мантики лежить архаїчне ототожнення душі і життя з вогнем, а свічка як його носій виступає аналогом, мірилом людського буття. На цій же аналогії засноване поширене у східних слов'ян ворожіння з воском і волоссям немовляти в купелі (потоне — помре, не потоне — житиме). Родильні свічки старанно зберігали і в подальшому використовували при ворожінні в кульмінаційних моментах життя — перед Новим роком, напередодні весілля [2, с. 49], а також під час проведення самого весільного обряду [25, арк. 61].

Перші роки життя дитини. Ініціаційні ритуали

Воскова свічка виступала неодмінним атрибутом ініціаційних обрядів, виконуваних над дитиною у перші роки її життя, зокрема обряду «одягання пояса» («заперізування»), що на Буковині традиційно здійснювався із досягненням три—чотирирічного віку. На церемонію, що звичайно відбувалася на Михайлове чудо (6 жовтня), сходилися дві пари хрещених батьків («нанашків»), що приносили з собою білу шовкову нитку, до якої рідні батьки додавали червону. Нанашки сукали нитку, в'язали на її кінцях три гудзи, начіплювали солодощів та монет (на довге, щасливе, заможне життя) й одягали дитині на пояс. Батьки вносили свічку, яку старший нана-

шко (їх весільний батько) тримав при хрещенні. Дитина ставала на коліна перед іконами, двоє нанашків палили свічку через її праве плече (тут «праве» як член відомої опозиційної пари «праве» / «ліве» на мисленнєвому рівні ототожнювалось з поняттям добра, праведного життєвого шляху людини; окрім того, очевидно, спостерігаємо вияв розповсюдженого народного уявлення, що справа за плечами людини перебуває ангел, а зліва — біс. — *У. М.*), а третій лив на чоло свячену воду. Старший нанашко приказував: «*Най тебе усі сили небесні благословляють. Ми, що вели тебе до Христа, Господу Богу, Цареві нашому і життя твоє даємо. Як архистратиг Михаїл побідив зло, так най цей оперізувальник, оснащений Михайловим знаменем, убиває у тобі всяку сатану*». Після цього гасили свічку, розв'язували пояс й давали його до рук дитині [16, с. 40—41]. Свічка як втілення духовного світла та символ Вищої небесної благодаті у цьому ритуальному контексті підсилювала магічні властивості пояса, відомого своїми апотропеїчними властивостями засобу, оберегу як від зовнішніх злих сил та дій, так і зла в самій людині.

Висновки

У контексті родильної ритуалістики яскраво виявляється полісемантична варіативність воску в обрядовому житті українського селянства. Тут і забезпечення переходу породіллі до нового життєвого статусу — статусу матері, тобто благополучного протікання пологів з метою полегшити родові муки, прихилення небесного заступництва для майбутньої матері та її немовляти, оскільки семантичне поле воскової свічки як ритуального символа світла, проекції небесного вогню включає в себе архаїчну оберегову функцію магічної охорони і порятунку, зокрема й від підступів нечистої сили, що страхалася полум'я свічки з її катартичною, але й водночас спопеляючою зло міццю; тут і символічне ототожнення воскової свічки водночас з вогнем та світлом — її запалення як еманації душі, духу в певному сенсі символізує запалення самої «іскри» життя, кладучи початок індивідуальному людському існуванню, а згасання синонімічно смерті; тут і актуалізація семантики духовного світла та небесної благодаті, потужних люстраційних можливостей в обрядовій ситуації очищення за допомогою горючої свічки породіллі після пологів, що в народній свідомості осмислювались як «нечистий» фізіологічний акт, а також обрядового призначення як жертвенного продукту Богу та вищим небесним покровителям людини.

1. *Афанасьев А.Н.* Поэтические воззрения славян на природу / А.Н. Афанасьев. — М., 1994. — Т. 1.
2. *Байбурин А.К.* Ритуал в традиционной культуре: Структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов / А.К. Байбурин. — СПб., 1993.
3. *Белова О.В.* Свеча / О.В. Белова, И.А. Седакова // Славянские древности. Этнолингвистический словарь. — М., 2009. — Т. 4. — С. 567—573.
4. *Борисенко В.* Родильні звичаї та обряди / Валентина Борисенко // Поділля: історико-етнографічне дослідження. — К., 1994. — С. 211—217.
5. *Борисенко В.* Традиції і життєдіяльність етносу: на матеріалах святково-обрядової культури українців / Валентина Борисенко. — К., 2000.
6. Буковинські говірки: хрестоматія діалектних текстів. — Чернівці, 2006.
7. *Воропай О.* Звичаї нашого народу. Етнографічний нарис / Олекса Воропай. — К., 1991. — Т. 1.
8. *Гвоздевич С.* Із польових записів про родильну обрядовість / Стефанія Гвоздевич // Діалектологічні студії. 6. Лінгвістичний атлас — від створення до інтерпретації. — Львів, 2006. — С. 357—368.
9. *Горошко Л.* Календарні і родинні звичаї та обряди в селах Корсунь-Шевченківського р-ну Черкаської обл. (польові матеріали 2008 р.) / Леся Горошко // Архів Інституту народознавства НАН України. — Ф. 1. — Оп. 2. — Спр. 466 г.
10. *Гузій Р.* Родильні звичаї та обряди на Старосамбірщині (за матеріалами польових досліджень) / Роман Гузій, Леся Горошко // Народознавчі зошити. — Львів, 2010. — № 5—6. — С. 611—617.
11. *Кожолянко Г.* Етнографія Буковини / Георгій Кожолянко. — Чернівці, 2001. — Т. 2.
12. *Кондратович О.* Українські звичаї: Народини. Коса ж моя… / О. Кондратович. — Луцьк, 2007.
13. *Кравченко В.* Вогонь. Матеріал зібраний на Правобережжі / Василь Кравченко // Первісне громадянство. — К., 1927. — Вип. 1—3. — С. 147—181.
14. *Кримський А.* Звенигородщина. Шевченкова батьківщина з погляду етнографічного та діалектологічного / Агатангел Кримський. — Черкаси, 2009.
15. *Куракеева М.Ф.* Традиции и инновации в восприятии огня и воды казаками Верхнего Прикубанья / М.Ф. Куракеева // Этнографическое обозрение. — М., 2002. — № 3. — С. 57—68.
16. *Маковій Г.* Очі згори. Народознавчі новели / Гарафіна Маковій. — К., 1996.
17. *Маховська С.* Народини на Хмельниччині / С. Маховська // Берегиня. — 2011. — № 1. — С. 5—24.

18. *Милорадович В.П.* Сборник малорусских песен Лубенского уезда Полтавской губернии / В.П. Милорадович // Сборник ХИФО. — Харьков, 1897. — Т. 10. — С. 1—223.
19. *Мисюк І.* Гірська веселка / І. Мисюк. — Снятин, 2009.
20. *Мойсей А.* Звичаї та обряди, пов'язані з народженням дитини в українців та румунів Сторожинецького району / А. Мойсей // Народознавчі зошити. — 2011. — № 5. — С. 806—812.
21. *Нечуй-Левицький І.* Старосвітські батюшки та матушки: повість-хроніка / Іван Нечуй-Левицький. — К., 1985.
22. Ой не коси, бузьку, сіна. Народні пісні Покуття / зап. К. Смаля. — Снятин, 2008.
23. *Онищук А.* З народного життя гуцулів / Антін Онищук // Матеріали до української етнології. — Львів, 1912. — Т. 15. — С. 90—158.
24. Пісні Тернопільщини / упоряд. С. Стельмащук, П. Медведик. — К., 1989.
25. Польові матеріали автора 2009 з Канівського р-ну Черкаської області.
26. Польові матеріали автора 2010 з Золотоніського р-ну Черкаської області.
27. *Сумцов Н.Ф.* О славянских народных воззрениях на новорожденного ребенка / Н.Ф. Сумцов // Журнал Министерства народного просвещения. — М., 1880. — № 212. — С. 68—94.
28. *Хомчак Л.* Матеріали до етнолінгвістичного словника родинної обрядовості Надсяння: родильний обряд / Л. Хомчак // Діалектологічні студії. 8. Говори південно-західного наріччя. — Львів, 2009. — С. 199—237.
29. *Шекерик-Доників П.* Рік у віруваннях гуцулів / Петро Шекерик-Доників. — Верховина, 2009.
30. *Шухевич В.* Гуцульщина. Ч. 3 / Володимир Шухевич // Матеріали до української етнології. — Львів, 1902. — Т. 5.
31. *Kopaliński W.* Słownik symboli / W. Kopaliński. — Warszawa, 2006.
32. *Reinfuss R.* Śladami Lemków / Roman Reinfuss. — Warszawa, 1990.

Ulana Movna

ON UKRAINIAN NATAL TEXT: A WAX CANDLE

In the article has been considered a symbolic role of wax in the context of Ukrainians natal ritualism, i. e. during preparation to childbirth and delivery as well as postnatal acts of protective character, in the cource of ritual exchange between a lying-in woman and a midwife, in christening and baptismal treating and first rites of initiation. Polysemantic variability of wax in ritualistic life of Ukrainian peasantry has been exposed — wax as ritual symbol of light, as projection of Heavenly Fire with its archaic protective function of magical guardment and salvation, as a mediator in passage of woman in childbirth to her new life state — that of a mother.

Keywords: wax, candle, Ukrainian familial text, rite, christening, semantics, mediator.

Уляна Мовна

УКРАИНСКИЙ РОДИННЫЙ ТЕКСТ: ВОСКОВАЯ СВЕЧА

В статье исследуется символическая роль воска в контексте родильной обрядности украинцев: во время подготовки к родам и рождения ребенка, в послеродовых действиях оберегового характера, во время ритуального обмена между роженицей и повивальной бабкой, крестин и крестинного угощения, первых инициационных обрядов. Отображается полисемантическая вариативность воска в обрядовой жизни украинского крестьянства: ритуального символа света, проекции небесного огня, который исполняет архаическую обереговую функцию магической охраны; медиатора перехода роженицы к новому жизненному статусу — статусу матери.

Ключевые слова: воск, свеча, украинский родинный текст, ритуал, крестины, семантика, медиатор.



Леся ГОРОШКО

ОБРЯДОЧИНИ З ВОДОЮ У КОНТЕКСТІ ЙОРДАНСЬКОГО СВЯТКУВАННЯ НА ТЕРЕНАХ ЧЕРКАЩИНИ

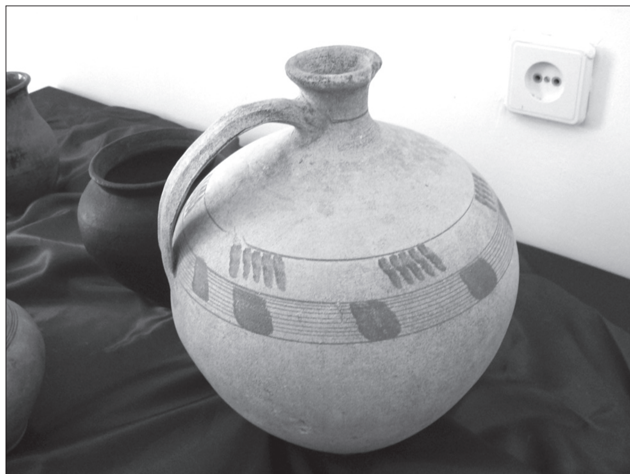
У статті на основі опублікованих джерел та матеріалів власних польових досліджень на Черкащині (Корсунь-Шевченківський, Канівський, Золотоніський р-ни) у 2008—2010 рр. розглянуто явище обрядового використання води у час йорданського святкування. З'ясовано, що здебільшого її використовували з лікувально-очисною та обереговою метою, рідше — з огляду на її продукуючі властивості.

Ключові слова: вода, Водохреще, вмивання, кроплення, оберіг, очищення, лікування.

Здійснені впродовж кількох останніх років польові пошуки на Черкащині відкрили авторові, як це зазвичай трапляється у разі прискіпливішого дослідження окремої локальної традиції, пласт самобутньої народної культури. Культури, яка, зі зрозумілих причин, привертала увагу дослідників, позаяк географічне розміщення краю у самісінькому центрі України, сказати б у самому її серці, доповнилось ще однією непересічною подією, бо саме ця земля подарувала світові Кобзаря. Власне з погляду «Шевченкового краю» узвичаєно і презентують, а відповідно й сприймають, землі над Дніпром, Тікичем, Тясмином і Россю. Водночас Т. Шевченко, як і низка інших талановитих представників цього краю, зростали, всотуючи у себе народну традицію, яка значною мірою й стала їхнім осердям і відтак перенизала усю творчість. Проте пошук спеціальних етнографічних розслідів на таку тематику з означеного терену виявив, що їхній реєстр винятково скромний. А спеціальні дослідження зазначеного у титулі обрядового явища відсутні, за винятком принагідних згадок в окремих працях.

Власне лише кілька авторів у своїх працях умістили дані про йорданське святкування, а відповідно обрядове застосування води, на терені Черкащини: М. Максимович [15, с. 142—143], І. Нечуй-Левицький [16, с. 39, 41], А. Кримський [12, с. 265—276], Р. Свирида [17, с. 336—338], О. Боряк [6, с. 246]. Тому, попри повноту окремих етнографічних описів, уміщених у праці А. Кримського, основною джерельною базою дослідження будуть матеріали власних польових пошуків у кількох районах Черкаської обл., які провадились у 2008—2010 рр.

Найрозмаїтішими обрядодії із застосуванням води, як і слід очікувати, були на Водохреще, або Йордан (церковне свято Богоявлення Господнього), що є ключовою датою, осердям обрядочинів із водою. За давньою християнською традицією, у цей день (19 січня) здійснюється обрядове освячення води (т. зв. «велике водосвяття»), яке Церква трактує як ритуал, пов'язаний з хрещенням Ісуса Христа. За церковним каноном, цей обрядовий чин відбувається в кілька етапів, кожен з яких має глибинний символічний зміст. Після святкового богослужіння та молитов, в яких проситься Бога освятити воду, священик занурює у воду запалену «трійцю», а далі — свої пальці, що означає спалення і поховання у ній гріхів. Відтак дує на воду й опускає в неї хрест, що симво-



Тиква для зберігання води. Село Виграїв Корсунь-Шевченківського р-ну Черкаської обл. Фото автора. 2008 р.



Тикви для зберігання води з музею Кирила Стеценка. Село Квітки Корсунь-Шевченківського р-ну Черкаської обл. Фото автора. 2008 р.

лізує вигнання з води нечистої сили й натомість звільнення у ній місця для Святого Духа. Згідно з наукою Церкви, така свячена вода володіє чудодійною силою, яка здатна кріпити здоров'я, зціляти недуги, проганяти демонів і загалом охороняти від усякого зла. У церковній практиці її, як і воду, яку посвячують на Маковея (т. зв. «мале водосвяття»), використовують дуже широко — у час різних релігійних свят і в обрядах життєвого циклу (хрещення, шлюб, похорон), для посвячення осель, освяти продуктів і поминальних жертв і т. ін. [1, арк. 23, 29, 33, 45, 50, 71 ; 2, арк. 19, 21, 34, 57, 80, 88, 106, 139; 3, арк. 4; 5, с. 19—20; 9, с. 33—34; 10, с. 351—352; 15, с. 130; 18, с. 4—5; 20, с. 281—282; 21. с. 118].

Услід за Церквою, і в народі освячену на Водохреще воду здавна вважали і вважають досі чудодійним засобом, а тому усіляко намагаються забезпечити себе цим сакральним атрибутом. Так, із записів початку XX ст. у селах Звенигородщини відомо, що воду у Навечір'я Богоявлення Господнього на Голодну кутю освячували у діжці (кадовбі), звідки набирали у принесені кухлі, пляшки і глечики [12, с. 265, 267, 271]. Зі свідчень респондентів відомо, що чинять так і тепер, щоправда, іноді селяни приносять до церкви воду з власних криниць, де священик її освячує, або ж вони доливають до неї води, освяченої у спеціальній посудині (сс. Набутів, Бровахи, Ситники, Заріччя Корсунь-Шевченківського р-ну, сс. Мельники, Таганча, Полствин, Яблунів, Литвинець, Михайлівка, Лука Канівського р-ну, с. Драбівці Золотоніського р-ну). У Полствині також оповіли, що набирати свяченої води із загальної посудини слід спеціальним горнятком, бо жінку, яка якось сягнула по воду трилітровою банкою, священик начебто звинуватив у відьомстві. Своєрідна ситуація склалась і в Таганчі, де при копанні криниці біля церкви вода вийшла з-під землі хрестоподібно. З огляду на це воду в ній почали вважати цілющою і набирати за потребою впродовж року [1, арк. 2, 13, 31, 57; 2, арк. 63, 66—67, 77, 88, 107, 125, 139; 3, арк. 2].

Значно барвистішим було освячення води власне на Йордан. Зазвичай воно відбувалося на водоймі, якщо, звісно, село мало до неї доступ. Із праць А. Кримського і Р. Свириди відомо, що напередодні Водохреща парубки й дівчата йшли «рубати горданю». Для цього вони вирубували з льоду хреста, а часом і цілий іконостас. Хрест попередньо поливали буряковим квасом або «синькою-зеленкою», аби надати бажаного відтінку. Подекуди замість «фарбованого» хреста виготовляли хрест, в який заморожували калину, барвінок і сухі квіти [12, с. 272; 17, с. 337]

Схожі відомості про виготовлення хрестів з льоду вдається почути від селян і зараз. Подекуди в обстежених селах старші люди пригадали, що чули від батьків або й бачили на власні очі, як із льоду вирубували хреста, якого зафарбовували буряковим соком чи борщем (сс. Набутів, Бровахи, Квітки Корсунь-Шевченківського р-ну, сс. Сушки, Келеберда, Мельники, Таганча, Беркозівка, Лука Канівського р-ну, с. Ковтуни Золотоніського р-ну, с. Дзендзелівка Маньківського р-ну). У с. Брова-

хи оповіли, що нині звичай освячувати воду на ріці затрачується з огляду на відсутність значних зимових морозів. У Набутові і Луці, «як холодно дуже», його дотримують досі [1, арк. 1, 13, 21; 2, арк. 18, 40, 63, 67, 96, 139; 3, арк. 40; 6, с. 246.].

Як свідчать польові нотатки, зазначені обрядові реалії на обстеженому терені зазнали значних видозмін або й заникли цілковито не лише внаслідок кліматичних змін, а й внаслідок низки історичних обставин. У більшості обстежених сіл на час запису фактографічного матеріалу церкви або були відсутні, або ж тривало їхнє будівництво. Лише окремі села мали змогу «похвалитися» збереженням своїх сакральних пам'яток. Оповіді про митарства церков однотипні: «*Церкви нема. Німці у війну розбили*» (с. Виграїв Корсунь-Шевченківського р-ну), «*...була дуже хороша церква. Моя покійна бабуля казала, що був такий дзвін, що коли їхали в Богуслав на базар за 20 км, то було чути свого дзвона. Такий був голосистий дзвін. І її розібрали після революції*» (с. Пішки Корсунь-Шевченківського р-ну), «*Своєї церкви нема. Бульа кольись... Церкву розібрали*» (с. Озерище Канівського р-ну), «*Раніше до войни у нас бульа церква, оця война, що совєтська власть бульа. А оце після войни церкви не стальи сльужить. А в церкві у нас був кльуб. Зробильи церкву на кльуб і бульа, доки не завальильася. То це вже годів 20, а може й 30. І ми бульи без церкви*» (с. Келеберда Канівського р-ну), «*Церкву у нас валяльи у 32-му році*» (с. Попівка Канівського р-ну), «*Стала вльасть совєтська, та й завальили церкви*» (с. Яблунів Канівського р-ну), «*У нас є церква, алье не всьо время бульа. У нас там бульа вельика, красіва на всю область була, та розвалялььи, та комори поробили... А це нову построїльи, оце тіки торік одкрильи*» (с. Полствин Канівського р-ну), «*Це ше як до войни розкидальи ту церкву, то досі нема*» (с. Беркозівка Канівського р-ну), «*У тридцятих роках повалили церкву, до уборної двері з вівтаря почепили... А церква була добра, дерев'яна*» (с. Дзендзелівка Маньківського р-ну) тощо [1, арк. 20, 45, 50, 57, 71; 2, арк. 27, 40, 46, 77, 88, 95, 107; 6, с. 246]. Відтак впродовж кількох останніх років церкви почали пристосовувати у приміщеннях старих хат чи крамниць [1, арк. 20, 45; 2, арк. 18, 107].



Тикви для зберігання води з музею Кирила Стеценка. Село Квітки Корсунь-Шевченківського р-ну Черкаської обл. Фото автора. 2008 р.

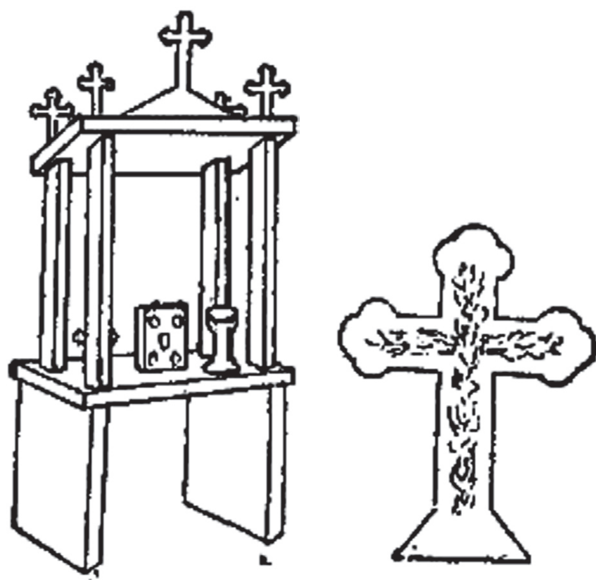


Церква у приміщенні крамниці. Село Виграїв Корсунь-Шевченківського р-ну Черкаської обл. Фото автора. 2008 р.

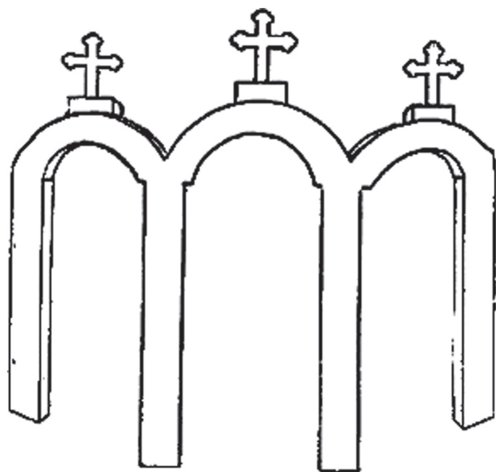
Відсутність і заборона Церкви впродовж тривалого періоду спричинились до того, що часто впродовж експедиційних обстежень доводилось чути репліки на кшталт: «*Свяченої води не було, бо церкви не було*» (с. Глушки Корсунь-Шевченківського р-ну), «*Тепер вже ніхто не святить, бо нема де*» (с. Озерище Канівського р-ну), «*Тоді ж дуже запрет був, шоб святильи воду... То як перестрільи мене, то чуть із школьи не виключильи за те, шо я воду святить ходильа... крадькома святильи... як мене тоді перестрільи і з того бидончика висипальи, вильильи ту воду*» (с. Межиріч Канівського р-ну) [1, арк. 29; 2, арк. 27, 129, 130]. А тому у деяких селах респонденти ствердили, що через брак свяченої води її застосування було незначним: «*А так держали її трішечки десь хтось,*



Вирубування з льоду хреста. (За виданням: Кримський А.Ю. Звенигородщина. Шевченкова батьківщина з погляду етнографічного та діалектологічного: Відтворення з авторського макету 1930 р. / авт. передмови А.Ю. Чабан. — Черкаси : Вертикаль, 2009.— С. 272)



Престіл з льоду та хрест з льоду, в встановлювали на «гордані», якому заморожено калину і барвінок. (За виданням: Кримський А.Ю. Звенигородщина... — С. 273)



Льодова брама, яку встановлювали на «гордані» у с. Попівці Звенигородського повіту. (За С. Терещенко за виданням: Кримський А.Ю. Звенигородщина... — С. 274)

може, церква далеко є», «*Трошечки в матері, бульо, стоїть*», «*Дехто мав, а так в основному — ні. Обходились так*», «*Ми нічо з нею не робимо, не кропимо. Якшо стоїть, то в льоху*» (с. Квітки на Корсуньщині, сс. Келеберда, Попівка на Канівщині) [1, арк. 20; 2, арк. 40, 46].

Вислідом своєрідної ситуації щодо побутування інституту Церкви стало пристосування традиції освячення води до умов кожного осібного села. Сублімована в часи радянського режиму віра («*У душі ми мальи Бога, а все те, шо треба бульо робить, ми робильи. Од старіших людей учильися, знальи*», с. Беркозівка Канівського р-ну [2, арк. 96]) з унезалежненням України почала шукати доступні їй форми вияву. Скажімо, на Канівщині за відсутності церкви воду почали освячувати біля криниці (сс. Сушки, Мельники)[1], біля пам'ятника загиблим у війні (с. Яблунів). Здебільшого ж інформатори оповіли, що і в минулому, і тепер селяни їздять по воду у ті населені пункти, де церкви усе ж діють, або ж священики приїжджають для освяти води чи інших сакральних атрибутів у їхні села [2, арк. 18, 62, 77].

Ще однією своєрідною і, сказати б, унікальною формою вияву традиційних уявлень про воду є звичай набирати цього дня води з криниці, оскільки вона у той час «свячена скрізь»[2] (сс. Глушки, Завадівка на Корсуньщині, сс. Озерище, Беркозівка на Канівщині) [1, арк. 29, 71; 2, арк. 27, 96.]. Цікавий його різновид, який демонструє нам контамінацію християнських і дохристиянських вірувань, нотовано у с. Пішки поблизу Корсуня-Шевченківського. За словами респондентки, ще її бабуся радила на Водохреще чи інші великі свята (Спаса, Маковея) до сходу сонця набрати криничної води. Той, хто це зробить першим, начебто зачерпне собі води свяченої. А поспішати зробити це поперед усіх слід тому, що наступні відвідувачі наберуть уже «не такої, несвяченої» води[3] [1, арк. 50].

---

1 У с. Мельники воду почали освячувати біля «Манахової криниці», воду в якій вважають цілющою [2, арк. 63].

2 Схожі вірування, за даними І. Нечуя-Левицького, уродженця Стеблева Канівського повіту (нині — Корсунь-Шевченківського р-ну), побутували й у минулому: «Проти Водохреща вода в річках освящається, і навіть буває час, що вся вода стає вином» [16, с. 39].

3 Порівняймо із настановою якомога швидше принести додому свяченої води (Канівщина), а також вірування, що

У часи підпілля Церкви такий захід був цілком виправданим, проте подекуди до нього вдаються і нині. Задля ілюстрації його вмотивування наведу уривок розмови з респонденткою зі с. Яблунова, що поблизу Канева: «*Вона вся свячена, бо оце на Водохрища, як святиться вода, витягни відро води і набери в пляшку, нальий собі і постав в шкаф, хай воно стоїть собі, не святи, нічого. Воно буде стоять, не спортиться ні грами. І священик признає тоді, шо вона свячена. А як інший день, то вона буде не така, мутна стане. А то така буде, як жива. Яку нальив, така стоятиме*» [2. арк. 77].

Саме з уявленнями про особливі властивості «йорданської» води пов'язана поширена настанова на Голодну кутю не їсти чи не сідати вечеряти, не відпивши бодай ковтка освяченої цього дня води[4]. Як засвідчують польові нотатки з різних куточків обстеженого терену, і досі узвичаєним є пити перед Вечерею свячену воду. Як пояснили у Литвинці на Канівщині, так чинять задля зцілення [1, арк. 13, 20; 2, арк. 106; 3, арк. 2]. Звернули увагу на цю обрядову реалію і наші попередники: М. Максимович, Р. Свирида, А. Кримський. Із праці останнього довідуємось, що у Колодистому Звенигородського повіту (нині — с. Колодисте Тальнівського р-ну Черкаської обл.), якщо в хаті були маленькі діти чи літні люди, обов'язково належалось зберігати торішню свячену воду. Як занотував І. Лисак, дітям, які не витримували цілоденного сухого посту, давали напитися такої води «на голу печінку», допоки у церкві освятять свіжу, бо «ни пивше сьваченої води — Боже борони їсти! гріх!». А вже принесеної води пили «геть усі, скільки було в хаті» і лише тоді сідали до святвечірнього столу [12, с. 266—267, 268, 271, 275; 15, с. 142; 17, с. 336].

За обов'язок кожен вірянин мав скуштувати дещицю свяченої води і наступного дня, на Водохреще. Про побутування звичаю на теренах Звенигородщини, а також інших місцевостей Наддніпрянщини (Переяславщина) згадують у своїх працях П. Чубинський і А. Кримський. Зі сторінок книги останнього відомо, що зазвичай селяни не лише пили воду, а й вмивались нею, вірячи, що завдяки такому заходу будуть здоровими впродовж року [12, с. 275; 19, с. 2]. За даними М. Максимовича, до особливого засобу цього дня вдавалися дівчата й молодиці: після освяти води вони вмивали обличчя в ополонці, а відтак витиралися червоними крайками [15, с. 142].

Схожі обрядові реалії затримались в активній пам'яті респондентів і нині. Окрім того, що мешканці Черкащини вважають за потрібне випити води на освяченні чи після повернення додому (сс. Набутів, Бровахи, Заріччя Корсунь-Шевченківського р-ну, сс. Прохорівка, Попівка, Горобіївка, Мельники, Яблунів Канівського р-ну, с. Дзендзелівка Маньківського р-ну) [1, арк. 2, 13, 31; 2, арк. 2, 46, 56, 62, 77; 6, с. 246], вони згадують, що у минулому (а подекуди такі звичаї затримались досі) селяни залюбки вмивалися в ополонці, обливалися біля криниці або й купалися у ставку, в якому щойно освятили воду. Особливо охоче, за словами старожилів, купалася молодь (с. Бровахи Корсунь-Шевченківського р-ну, сс. Келеберда, Таганча, Мельники, Беркозівка Канівського р-ну, с. Драбівці Золотоніського р-ну) [1, арк. 13; 2, арк. 40, 67, 96, 125; 3, арк. 2].

Пояснення звичаїв засвідчують їхнє лікувально-очисне чи оберегове спрямування. Найчастіше потребу пиття води чи вмивання нею мотивують тим, що це роблять «*для оздоровлення*», «*це людина буде здоровша… і безгрішна*», «*для здоров'я*» «*шоб здорові буть*» бо «*свячена вода знімає всі болячки*», «*стараються люди лице помить, кажуть, шо не старіє*» [1, арк. 2, 31; 2, арк. 2, 62, 67; 3, арк. 2]. Подібно пояснюють і практику не витирати з обличчя воду, якою священик якомога щедріше покропив парафіян на водосвятті: «*Щоб не болільа гольова, шоб не болільи очі, шоб не болільо нічого в людей*» (с. Яблунів Канівського р-ну)[5] [1, арк. 13; 2, арк. 62, 67, 77].

Набрану у церкві чи з водойми воду і досі віряни несуть додому, де й зберігають упродовж року, вважаючи помічною у найрізноманітніших життєвих ситуаціях, оскільки вона наділена здатністю «не псуватися» впродовж тривалого періоду. Повсюдно в обстежених селах «йорданську» воду, тобто освячену

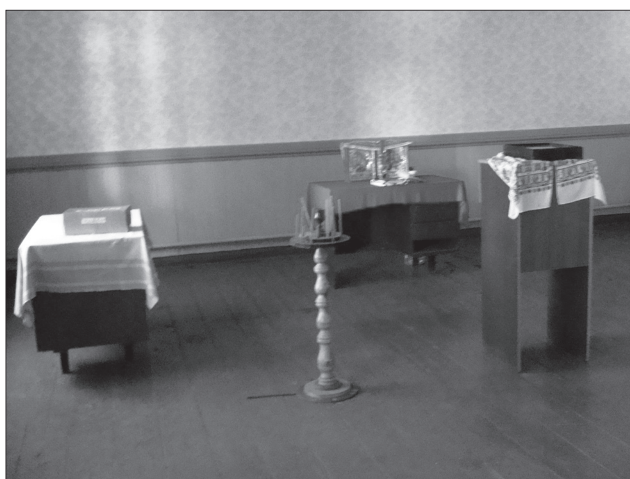
під час освячення вода на мить перетворюється на вино (Звенигородщина) [2, арк. 18; 12, с. 275].

[4] Власне завдяки цьому звичаю день начебто й отримав назву «Голодної» куті [19, с. 2].

[5] У Прохорівці на Канівщині такого ж звичаю дотримуються на Великдень [2, арк. 2].



Церковні дзвони зі старих газових балонів. Село Виграїв Корсунь-Шевченківського р-ну Черкаської обл. Фото автора. 2008 р.



Інтер'єр церкви у приміщенні крамниці. Село Заріччя Корсунь-Шевченківського р-ну Черкаської обл. Фото автора. 2008 р.

безпосередньо на Йордан, і воду, освячену напередодні, тримали в окремих посудинах [1, арк. 2; 2, арк. 2, 18, 20, 40, 88; 3, арк. 2], хоча обидва дні освячення відбувається за чином «великого водосвяття». Зрештою, і застосування однієї й іншою води не різниться чи різниться незначно, про що свідчать польові нотатки: «*Ніяк не відрізняється використання води, але тримаємо окремо*» (с. Литвинець на Канівщині), «*Немає значення використання цих вод, тільки тримаємо кожну окремо*» (с. Драбівці Золотоніського р-ну) [2, арк. 106; 3, арк. 2]. У цьому ж селі так чинять за настановою священика, який радить води не змішувати. Попри те респондентка оповіла, що освячену воду п'є у різних випадках, а тому, випивши одну воду, береться за іншу [3, арк. 2].

Лише в окремих досліджуваних селах жителі розрізняють використання «вечірньої» і «орданської» («утрішньої») води. Так, у Виграєві на Корсунщині «святовечірню» воду просто тримають в оселі, «шоб в хату всякі злі духи не заходили», а «іорданську» п'ють у разі поганого самопочуття [1, арк. 45]. У сусідньому Канівському р-ні мешканці с. Сушки схожим чином першу воду тримають в хаті, а другою поять худобу і роздають її односельцям [2, арк. 18]. Неподалік, у Прохорівці, «вечірню» воду, навпаки, відразу ж ужиткують, «обхляпуючи» господарство, а от «йорданську» п'ють і зберігають впродовж року, використовуючи, «як хто вмер чи вродився» [2, арк. 2]. У цій же місцевості (с. Мельники) практикують і освячення води у кількох посудинах, одну з яких ужиткують, а іншу зберігають [2, арк. 62].

Здебільшого ж мешканці сіл Черкащини не розрізняють використання цих вод, застосовуючи її, за влучними висловами респондентів, «де треба вкропить шо» або «чи як шось болить, чи празник» [1, арк. 13; 2, арк. 125]. Звісно, найчастіше потреба виникає при поганому самопочутті. Тому, якщо людині раптом стає недобре чи у неї підвищується температура, радять пити «йорданську» воду (а в разі тривалої недуги так слід чинити щодня натщесерце), бо, за віруваннями, від цього людині «наче легше». Переконують у цьому і тексти супровідних примов: «*Господи Боже, дай мені крєпості*» (с. Дзендзелівка Маньківського р-ну), «*Вода ти Орданя, ти Богом создана, вимиваєш поля і льука, вмий каміня-кременя, умом сотвори, обмий повіки, очі, руки, ноги, всей організм окріпи!*» (с. Полствин Канівського р-ну) [1, арк. 31, 45; 2, арк. 27, 40, 62, 88; 6, с. 246]. У Луці на Канівщині радять не чекати на недугу, а пити воду завчасу, профілактично [2. арк. 139].

За даними польових пошуків, найрозповсюдженішою «недугою», задля лікування якої використовують освячену на Водохреще воду, є «пристріт» («вроки», «зглаз»), ознаки якого дуже різноманітні: лихоманка, «дитина вередує», «наче шось таке робиться» тощо. На думку опитаних, найдієвішим засобом є, набравши до рота свяченої води, змовити «Отче наш», перехрестити і покропити цією водою недужого навхрест (іноді тричі). Одна із мешканок Набутова на Корсунщині за порадою све-

крухи завше «шпувала» на дитину водою з рота через ніж. У Горобіївці на Канівщині для кроплення використовують зілля, освячене на Маковея. Неподалік, у Яблунові, окрім усього цього, помічним вважають ще й помазати свяченою водою недужій дитині чоло [1, арк. 2—3, 13, 20, 57; 2, арк. 27, 56, 62, 77, 96, 125]. На цьому ж терені, у Ліпляві, до такого заходу вдавалися й у випадку дитячого переляку [2, арк. 33]. Своєрідно від зурочення рятуються у Саморідні на Корсунщині. За словами місцевої знахарки, у випадку, якщо людина почуває головний біль і втому і має підозру, що її наврочили, слід покропитися свяченою водою. Якщо ж такої води нема, можна використати звичайну, найкраще «непочату» [1, арк. 67].

Схожі дані щодо використання «йорданської» води понад століття тому занотував у Колодистому поблизу Звенигородки І. Лисак. Задля ілюстрації процитую шматок тексту дослівно, позаяк у ньому занотовано вірування, відповідно до яких свячену воду вважали одним із двох узагалі можливих терапевтичних засобів: «*Сьвачена вода дуже помагає скрізь. О(? — Л. Г.), як кого-нибудь нападе пристріт... а який пристріт? Часом голова кого заболить, або живіт, або завіне, — то то в самий перед сьваченою водою треба спорскати, то воно проходить. А як уже, борони Боже, ни поможе сьвачена вода, то тоді треба до бабки; та бабка викачає пириляк курачим яєчком, то часом і це помагає, дуже помагає! А як і бабка ни поможе, то тоді уже смерть, бо вже ніхто ни поможе, — то вже прамо от Бога назначано*» [12, с. 268]. На цьому ж терені (с. Попівка — нині Звенигородського р-ну Черкаської обл.), як видно із матеріалів С. Терещенко, свячену воду вважали універсальним засобом лікування «всякої недуги» [12, с. 271].

Завдяки записам І. Лисака нині ми володіємо матеріалами, які засвідчують застосування освяченої у цей час води і в царині господарського побуту. Його нотатки із згаданого села містять докладні описи звичаю освячувати господу напередодні Водохреща. За звичаєм, господар наливав у мисочку торішньої свяченої води[6], додаючи до неї свіжої, освяченої сьогодні. Тоді із покутнього снопа належалось вирвати з десяток колосків, які зв'язувались у кропильце. Зробивши це, господар «*кропить в самий перед покутя. Тоді покропив свяченою водою тоже геть усю хату — і гайда на двір! В самий перед — у клуню. От, там поробив христи на дверах і на сохах. Тоді покропить сьваченою водою і комору, і хліви, геть де шо є у обисьці*» [12, с. 267]. За ще одним записом із цього ж села, господар «*кропить у самий перед — почотний куток: покутя; а тоді — образи, а тоді — на полу, і на печі, і вікна, і худаминт, і мисники, і двері, і в сінях, і в коморі, і в клуні, і в оборі, — геть-скрізь, де знає*» [12,



Церква й дзвіниця. Село Дмитрівка Золотоніського р-ну Черкаської обл. Фото автора. 2010 р.



Льох із консервами. Село Попівка Канівського р-ну Черкаської обл. Фото Р. Радовича. 2009 р.

6 За даними С. Терещенко, у Попівці на Звенигородщині господар для освячення оселі змішував цьогорічну свячену воду із звичайною [12, с. 271].

с. 268]. Щоправда, бабуся-респондентка застерегла І. Лисака від освячення «нечистого» місця, тобто місця, де, за віруваннями, було «чортяче гніздо» і де «шо ни поклади, то чорти геть порозкидають». За її словами, якщо знехтувати забороною й освятити таке місце, чорти помстяться людині: «*Зараз буде тею людиною кидати, або одбере руку, або ногу, або руку і ногу; вже буде ту людину мучити цілий вік, аж доки ни замучить*». А все тому, що ці представники потойбіччя дуже бояться свяченої води [12, с. 268—269].

Звичай освячувати оселю й обійстя на терені моїх наукових пошуків у більшості сіл зберігся досі. Щоправда, дехто дотримується його на Голодну кутю, як, скажімо, у с. Квітки на Корсунщині чи у с. Прохорівці на Канівщині [1, арк. 20; 2, арк. 2], дехто — власне на Йордан, що, вірогідно, пов'язане з тією ж таки ситуацією з відсутністю церков, внаслідок чого освячення води зчаста відбувається лише раз, зазвичай саме на Водохреще (сс. Сушки, Ліплява, Келеберда, Горобіїівка, Яблунів, Полствин, Беркозівка, Литвинець, Михайлівка Канівського р-ну) [2, арк. 18, 33, 39, 55, 77, 88, 96, 107, 125]. У Драбівцях на Золотоніщині респонденти ствердили, що продубльовують звичай і 18, і 19 січня [3, арк. 2]. У низці обстежених сіл жителі оповіли, що дотримуються його в один із цих днів (сс. Набутів, Заріччя, Виграїв, Ситники, Завадівка Корсунь-Шевченківського р-ну, с. Мельники Канівського р-ну) [1, арк. 2, 31, 45, 57, 71; 2, арк. 62]. Як і в описах початку ХХ ст., принісши додому свяченої води, господар, а за його відсутності — господиня, зробивши із сухого зілля кропило, освячує хату, подвір'я, господарські приміщення, худобу, сад тощо. Подекуди худобу не лише кроплять, а й напувають. За поясненнями інформаторів, так роблять для того, аби у господарстві все було гаразд: «*Шоб отако все було в господі харашо*» (с. Набутів Корсунь-Шевченківського р-ну), «*шоб родили ягоди, все родило*»[7], «*шоб бульо благопольучно*» (с. Квітки Корсунь-Шевченківського р-ну), «*шоб нечиста сильа не йшльа до худоби*» (с. Заріччя Корсунь-Шевченківського р-ну), «*шоб скотина не боліла, свині росльи*» (с. Ситники Корсунь-Шевченківського р-ну), «*свиней кропимо, бо так заведено, шоб були, шоб здорові росли, шоб не боліли*»[8] (с. Мельники Канівського р-ну), «*скотину оприскувальи од дурного ока, ... од дурного згльазу*» (с. Ліплява Канівського р-ну), «*шоб не бульо льихого духу, шоб не бульо болєзні*», «*шоб добро вельось*» (с. Келеберда Канівського р-ну), «*шоб нечиста сильа не заводильась, не бильась корова*» (с. Яблунів Канівського р-ну), «*нечиста не буде там*» (с. Полствин Канівського р-ну), «*шоб вельося все, шоб не бульо падьожі*» (с. Беркозівка Канівського р-ну), «*шоб не згльазувальи, шоб водильося усе*» (с. Драбівці Золотоніського р-ну), «*шоб вийшло все, шоб вєдьми не були там*» (с. Литвинець Канівського р-ну) та ін. [1, арк. 2, 20, 31, 45, 57, 71; 2, арк. 2, 18, 28, 33, 39, 55, 62, 77, 88, 96, 107, 125; 3, арк. 2]. В останньому селі оповіли, що господар має за правило освятити льох ззовні і зсередини, а також покропити усі діжки і консерви, «*шоб був чистий льох*» [2, арк. 107]. Рідкісну згадку почуто у Драбівцях на Золотоніщині, де, за словами респондента, побутує звичай покроплювати замки у дверях, аби вберегтися від злодіїв, і навіть освячувати за порадою священика санітарні приміщення [3, арк. 2].

Опосередковано про здатність «йорданської» води оберігати пасіку йдеться у звичаї, який віднаходимо у праці М. Максимовича. На Водохреще пасічники занурювали вербовий кілок в «Йордань», а відтак робили з нього хрести для пасіки [15, с. 143].

Як лікувальний засіб «йорданську» воду використовують не лише для зцілення людей, але й у випадку захворювання тварин. І досі, якщо впродовж року худоба з незрозумілих причин починає поводити себе «якось не так» або у неї напухло вим'я і є підозра, що «*шось з очей, або нальежальа, або обпильась*», то тоді радять скропити її «йорданською» водою, щоправда, як зазначили у с. Бровахи поблизу Кор-

[7] За відомостями, які пощастило занотувати С. Терещенко у Попівці Звенигородського повіту у 20-х рр. ХХ ст., до родючості сад спонукали й іншими засобами. Тут, наламавши на Спаса гілок фруктових дерев, несли їх до церкви на посвяту. Пізніше, на Водохреще, їх варили у воді і нею скроплювали сад, «щоб дерево родило» [12, с. 275].

[8] Пор. із забороною скроплювати коней і свиней, яка на початку ХХ ст. побутувала у Попівці на Звенигородщині. Подібних настанов і досі дотримуються у деяких бойківських селах (с. Вишків Долинського р-ну) [4, арк. 16; 12, с. 271].

суня Шевченківського, «*вода водою, а треба доктора*»[9] [1, арк. 13, 57; 2, арк. 27].

Ще одним заходом, який варто розглядати як обереговий, є звичай, за яким упродовж кількох днів після Йордану священик ходить від хати до хати й освячує сільські помешкання. В обстежених селах він побутує спорадично з огляду на зазначені обставини. Здебільшого панотець відвідує оселі парафіян на їхнє запрошення у тих випадках, коли в оселі не ведеться. У Беркозівці на Канівщині, на переконання інформаторів, після його відвідин одна із мешканок села почала менше зловживати алкоголем, а в сусідстві, у Виграєві, начебто «*корова перестала так бігать*». Подекуди мешканці усе ж воліють, аби священик приходив завчасу, не дочікуючись оселення у хаті «лихого» [1, арк. 2, 45, 50; 2, арк. 18, 20, 56, 96, 107—108; 3, арк. 2].

Схожі міркування зумовили практику, згадки про яку часто спливають у розмовах з літніми людьми. Мова йде про звичай вливати трохи освяченої води в криницю (іноді навхрест) після повернення з водосвяття. Про семантику звичаю виразно свідчать супровідні вмотивування: «*Шоб свячену воду із криниці брать*», «*як крапля свяченої води, то і вся вода буде свячена на весь рік*», «*шоб здорова вода бульа*», «*вода не буде портиться*», «*шоб ніяка напасть не нападальа*», «*шоб і та (вода. — Л. Г.) освятильася*», «*шоб... все, як набереш, шоб бульа свячена і там вода*» (сс. Набутів, Квітки, Заріччя, Пішки на Корсуньщині, с. Яблунів на Канівщині). У Виграєві Корсунь-Шевченківського р-ну такий захід вважають доцільним, аби убезпечитись від зловорожої магії [1, арк. 2, 21, 31, 45, 50, 57; 2, арк. 20, 77, 130; 3, арк. 3]. Водночас у деяких селах свячену воду свідомо не вливають, вважаючи це зайвим, оскільки цього дня вона освячується скрізь (сс. Мельники, Полствин, Беркозівка, Михайлівка Канівського р-ну) [2, арк. 62, 88, 96, 125].

Як свідчить аналіз порівняльних даних, вірування у надзвичайну оберегову та лікувально-очисну міць «йорданської» води були характерними і для жителів інших регіонів України. Виявляються вони, зокрема, й у низці відповідних звичаїв, які загалом зіставляються із тими явищами, які побутували на Наддніпрянщині: воду, освячену на Водохреще, намагалися зачерпнути якнайшвидше, пили для забезпечення здоров'я і охорони від злих сил та використовували для лікування хвороб; на Йордан купалися в річці, щоб запобігти недузі; «йорданською» водою напували коней, «щоб хвороби не боялися та міцніші були», нею ж рятували худобу від опою; вірили, що вода на мить перетворюється на вино, і т. ін. [8, с. 90—103].

Ряд звичаїв (освячувати оселю й обійстя, криницю, вмиватися у ріці після освячення у ній води, щоб забезпечити собі здоров'я, красу, досягти успіху у заміжжі і господарстві, позбутися недуги, пити освячену воду тощо) і вірувань (про перетворення води на вино) мають відповідні аналогії у традиціях багатьох європейських, зокрема й слов'янських, народів [8, с. 97].

У контексті дослідження символіки води у календарній обрядовості згадаю і про поширену заборону прати впродовж певного часу після Водохреща, яка побутувала серед жителів й інших регіонів України (Полісся, Бойківщина, Лемківщина, Гуцульщина) [8, с. 91—92]. Термін, протягом якого уникали прати, в обстежених селах коливається від одного дня до шести тижнів. У Заріччі на Корсуньщині радять не прати «скільки можеш». Така сувора регламентація господарської діяльності пов'язана з уявленнями про святість «йорданської» води, а тому й не перуть, аби її якомога довше не занечищувати. Підтвердженням такої думки є пояснення респондентів: «*Свячена вода, шоб не забруднювать її*», «*Шоб не було ніякого колотіння ніякої води. Хвилі ніякої ніде не було, бо вода ше свята*», «*не можна прати, поки не збіжить вода із Дніпра*», «*не можна прати цілу неділю, поки вода зийде*» тощо (с. Набутів на Корсуньщині, сс. Таганча, Яблунів, Литвинець на Канівщині). Подекуди, як, до прикладу, у Попівці на Канівщині, вдалось занотувати лише вторинне вмотивування: «*Чому не можна прати, не пояснювали, казали, що гріх. Це гріх і все! Ми не перем, бо це свято і в свято не можна*» [1, арк. 3, 14, 31, 50, 57, 71; 2, арк. 2, 18, 20, 28, 46, 56, 62, 67, 78, 88, 108, 125, 141].

Відомості про побутування цього явища на досліджуваному терені віднаходимо й в етнографічній лі-

[9] У Межирічі на Канівщині жінка, чию корову «попсули», порадила набрати до рота «непочатої» води, змовити «Отче наш», поплювати в руку, а тоді цією водою навхрест скропити тварину [2, арк. 131].

тературі, зокрема у працях Р. Свириди [17, с. 337] та А. Кримського. У книзі останнього містяться виняткові за повнотою опису уявлення про те, яким чином можна на Водохреще позбутися нечистої сили. За даними із с. Колодистого Звенигородського повіту, у час освячення води, коли попи занурюють у воду свої хрести, нечисті змушені сидіти на березі водойми і чекати, аж поки люди «повибирають» свячену воду, бо лише тоді зможуть плигнути у воду і взятися до «своєї роботи». Тому селяни вболівали, аби під цю пору тріщали найлютіші морози (запис І. Лисака) [12, с. 275—276]. За даними С. Терещенко із сусідньої Попівки, від водосвятських морозів антихристи знайшли собі прихисток у шматті, яке неуважні господині забували надворі на Голодну кутю. За словами Лукії Месенкової, оті «не тут згадуючи», втікаючи з освяченого ставка, начіплювалися до будь-якої залишеної висіти ганчірки, «як болото». Саме така оказія трапилася у сім'ї Мусія Прийми, дружина якого забула забрати знадвору мотовило [12, с. 265—266]. Очевидно, відгомін таких уявлень відчутний у свідченнях зі с. Сушки на Канівщині, де досі не перуть напередодні свят, аби «на празники які» надворі не висіло щось пране [2, арк. 20].

У час освячення води на досліджуваному терені дотримувалися ще одного своєрідного обряду. За свідченням І. Лисака, у Колодистому на Звенигородщині у ту мить, коли священик занурював у воду хреста, хтось стріляв із рушниці. За віруваннями поч. XX ст., завдяки цьому «проганяли колядку» «аж у ліс на дуба» [12, с. 275]. Беручи до уваги сучасні дослідження, в яких науковці переконливо доводять, що увесь цикл зимових свят тісно пов'язаний з культом предків [7, с. 136—189; 11, с. 181—182; 13, с. 127—137; 14, с. 204—207], останній звичай варто трактувати як випроваджування душ пращурів у місця їхнього сталого перебування.

Отож, у цій розвідці було проаналізовано локальний варіант обрядового застосування води на Водохреще на терені Черкащини. Власне до таких своєрідних явищ варто віднести окремі звичаї чи їхні вмотивування: набирати і зберігати неосвячену «йорданську» воду (Канівщина. Корсунщина); змішувати цьогорічну і торішню «йорданську» воду для освяти оселі (Тальнівщина); використовувати з різною метою «святвечірню» і «йорданську» воду (Корсунщина, Канівщина). На фоні досліджуваних явищ вирізняються й окремі іновації: звичаї покроплювати замки у дверях і освячувати санітарні приміщення (Золотоніщина), — які є свідченням збереження акціонального компонента в обрядовості і водночас часткової затрати мотиваційної складової.

Аналіз фактографічного матеріалу засвідчив поступову затрату традиційних явищ, яка в обстежених селах посилилась завдяки тривалому періоду відсутності Церкви. До традиційних ритуальних явищ, які все ж почасти збереглись у деяких обстежених селах, належать звичаї: пити свячену воду на Святвечір, Голодну кутю чи Водохреще, якого дотримуються жителі сіл Корсунщини, Канівщини, Золотоніщини, Маньківщини; набирати на Водохреще з криниці й зберігати неосвячену воду (Канівщина); освячувати воду на Йордан на водоймі (Корсунщина, Канівщина) тощо. Подальший пошук розглянутих чинностей на суміжних теренах, вірогідно, дасть змогу повніше дослідити ці та інші явища.

1. Архів ІН НАН України (далі — Архів ІН НАНУ). — Ф. 1. — Оп. 2. — Од. зб. 587. (Горошко Л.М. Календарні і родинні звичаї та обряди в селах Корсунь-Шевченківського р-ну Черкаської обл. Польові матеріали 2008 р.).
2. Архів ІН НАНУ. — Ф. 1. — Оп. 2. — Од. зб. 594. (Горошко Л.М. Календарні і родинні звичаї та обряди в селах Канівського р-ну Черкаської обл. Польові матеріали 2009 р.).
3. Архів ІН НАНУ. — Ф. 1. — Оп. 2. — Од. зб. 603. (Горошко Л.М. Календарні і родинні звичаї та обряди в селах Золотоніського р-ну Черкаської обл. Польові матеріали 2010 р.).
4. Архів ІН НАНУ. — Ф. 1. — Оп. 2. — Од. зб. 607. (Горошко Л.М. Календарні і родинні звичаї та обряди в селах Надвірнянського і Долинського р-нів Івано-Франківської обл., Вижницького і Кіцманського р-нів Чернівецької обл., Бродівського р-ну Львівської обл., Турійського та Іваничівського р-нів Волинської обл. Польові матеріали 2008—2011 рр.).
5. *Барчук І.* Єресі, що ввійшли у церкву / І. Барчук. — Торонто ; Клівленд : Дорога правди, 1973. — 52 с.
6. *Боряк О.О.* Україна: етнокультурна мозаїка / О.О. Боряк. — К. : Либідь, 2006. — 328 с.; іл.
7. Виноградова Л.Н. Зимняя календарная поэзия западных и восточных славян: Генезис и типология колядирования / Л.Н. Виноградова. — М. : Наука, 1982. — 256 с.
8. *Горошко Л.* «Водице-орданице, ... умий мене від всякого лиха» (Обрядове застосування освяченої на Йордан води в карпатській традиції) / Л. Горошко // Ка-

лендарна обрядовість у життєдіяльності етносу. Збірка наукових праць : матеріали міжнародної наукової конференції «Одеські етнографічні читання». — Одеса, 2011. — С. 90—103.
9. *Дністровий В*. Традиції у світлі Слова Божого / Василь Дністровий. — Ужгород : Закарпаття, 2002. — 137 с.
10. *Катрій Ю*. Пізнай свій обряд / Ю. Катрій. — Б. м. : Б. в., Б. р. — 485 с.
11. *Кирилюк О*. Універсалії культури і семіотика дискурсу: казка та обряд / О. Кирилюк. — Одеса : Автограф, 2003. — 370 с.
12. *Кримський А.Ю*. Звенигородщина. Шевченкова батьківщина з погляду етнографічного та діалектологічного: Відтворення з авторського макету 1930 р. / А.Ю. Кримський. — Черкаси : Вертикаль, 2009. — XVI+438+10*с., іл.
13. *Кутельмах К.М*. Звичаї та обряди / К.М. Кутельмах // Українське народознавство: Навч. посібник. — Львів : Фенікс, 1994. — С. 121—167.
14. *Кутельмах К*. Прадавня основа в календарній обрядовості українців Карпат / К. Кутельмах // Народознавчі зошити. — 1995. — Зош. 4. — С. 204—208.
15. *Максимович М*. Дні та місяці українського селянина / М. Максимович ; пер. з рос. — К. : Обереги, 2002. — 189 с.
16. *Нечуй-Левицький І*. Світогляд українського народу : Ескіз української міфології / І. Нечуй-Левицький. — К.: Обереги, 1992. — 88 с.
17. *Свирида Р.* Народні звичаї, свята та обряди / Р. Свирида // Шевченків край: Історико-етнографічне дослідження. — К. : Наукова думка, 2009.— С. 331—350.
18. Что нужно знать о святой воде. — Сретенский монастир : Новая книга, 1997. — 12 с.
19. *Чубинский П*. Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-русский край, снаряженной Императорским русским географическим обществом : материалы и исследования / П. Чубинский. — С.-Петербург, 1872. — Т. III. — 488 с.
20. *Шмайда М*. А іші вам вінчую. Календарна обрядовість русинів-українців Чехо-Словаччини / М. Шмайда. — Братіслава ; Пряшів : Словацьке педагогічне видавництво, Відділ української літератури, 1992. — Т. 1. — 500 с.
21. *Шмайда М*. Повір'я про природу / М. Шмайда // Дукля. — 1965. — № 3. — С. 114—126.

Lessia Horoshko

ON RITUAL USAGE OF WATER IN THE CONTEXT OF THEOPHANY CELEBRATIONS IN THE TERRITORY OF CHERKASY REGION

In the article based on published sources and author's own field data got during the research-works in Cherkasy land (Korsun'-Shevchenko, Kaniv, Zolotonosha regions) at 2008—2010 have been studied some phenomena in ceremonial rites with water through Theophany celebrations. The author has claimed that water is generally used for cure as well as with purifying or protective aims and more rarely because of its producing properties.

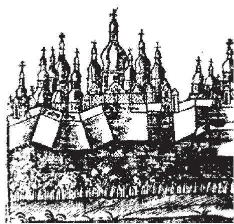
Keywords: water, Theophany, wash, sprinkle, charm, cleaning, treatment.

Леся Горошко

ОБРЯДЫ С ВОДОЙ В КОНТЕКСТЕ ИОРДАНСКОГО ПРАЗДНОВАНИЯ НА ТЕРРИТОРИИ ЧЕРКАССКОЙ ОБЛАСТИ

В статье на основе опубликованных источников и материалов собственных полевых исследований Черкасской (Корсунь-Шевченковский, Каневский, Золотоношский р-ны) в 2008—2010 гг рассмотрено явление обрядового использования воды во время иорданского празднования. Выяснено, что в основном ее использовали с лечебно-очистительной и обереговой целью, реже — с учетом ее продуцирующих свойств.

Ключевые слова: вода, Крещение, умывание, обрызгивание, оберег, очищение, лечение.



Публікації

Галина ВИНОГРАДСЬКА

НЕОПУБЛІКОВАНИЙ РОЗДІЛ «ЖНИВА» ПРАЦІ А. КРИМСЬКОГО «ЗВЕНИГОРОДЩИНА. ШЕВЧЕНКОВА БАТЬКІВЩИНА З ПОГЛЯДУ ЕТНОГРАФІЧНОГО ТА ДІАЛЕКТОЛОГІЧНОГО»

Авторка статті вводить у науковий обіг перший повний передрук досі неопублікованого розділу «Жнива» праці А. Кримського «Звенигородщина. Шевченкова батьківщина з погляду етнографічного та діалектологічного», водночас здійснивши джерелознавчу розвідку щодо кількості відомих оригінал-макетів цієї праці та щодо залучення тексту згаданого розділу як архівного матеріалу у новітніх етнологічних та фольклористичних дослідженнях.

Ключові слова: А. Кримський, Звенигородщина, жнива.

15 січня 2011 р. виповнилося 140 років з дня народження, а 25 січня 2012 — 70-ті роковини з дня смерті видатного українського вченого — історика, філософа, сходознавця, етнолога, фольклориста, літературознавця, поета, прозаїка академіка Агатангела Кримського (15.01.1871 — 25.01.1942). Надзвичайно багата і різноманітна наукова спадщина ученого, як і його непересічна особистість, після повернення у 1965 р. з забуття, постійно є у полі зору дослідників різних напрямків гуманітарних наук, і, зокрема, фольклористів та етнологів. Однак, чергові ювілеї та роковини щоразу спонукають до нових поглядів на вже відомий його доробок, а також до глибших пошуків та нових відкриттів серед його досі ще не опрацьованих матеріалів [2; 10; 11; 12; 18]. Адже, як зазначають дослідники творчості А. Кримського, питанням з галузі етнографії, історії, мовознавства та фольклористики присвячено понад 1000 його наукових праць, а рукописна спадщина, що зберігається у відділі рукописів ЦНБ ім. Вернадського, складає близько 600 манускриптів [2, с. 39; 18, с. 98].

Вагомою подією у популяризації імені академіка Кримського та його доробку не тільки в науковому середовищі, а й серед широкого громадського загалу, став вихід у світ у 2009 р. перевидання його основної народознавчої праці [2, с. 42] «Звиногородщина. Шевченкова батьківщина з погляду етнографічного та діялектологічного: з географічною мапою та малюнками. I частина. Випуск 1. Побутово-фольклорні тексти. — К., 1930»[1] [13]. Передмову до цього перевидання підготував докт. іст. наук, професор Анатолій Чабан [13, с. V—XVI].

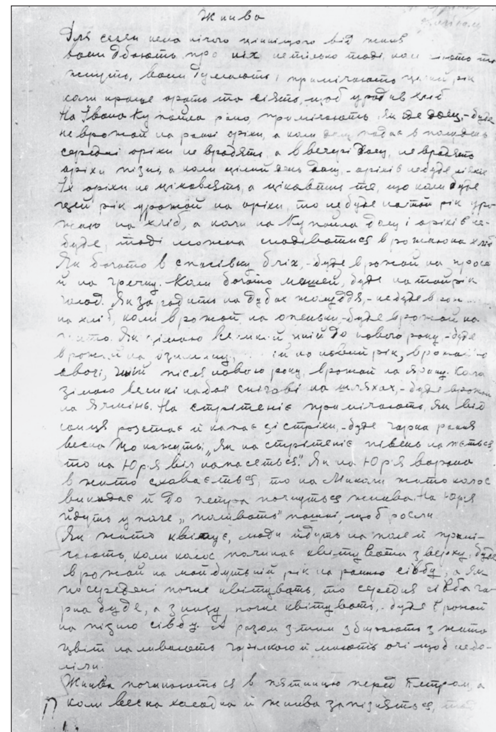
Це, без зайвого пафосу, непересічне видання збільшило доступ зацікавленої громадськості та науковців до згаданої праці не більше й не менше, як у 1000 разів! (Наклад перевидання — 1000 примірників). Адже досі науковцям відомо про достовірне існування, за різними даними, одного [8, с. 148], двох [2, с. 42; 12, с. 63] чи трьох [16, с. 7] примірників макетів «Звенигородщини...» — 1928 та 1930 років.

Автор передмови до перевидання 2009 р. учений-історик з Черкащини Анатолій Чабан, стверджує про виготовлення двох примірників макету «Звенигородщини...», один з яких зберігається у згаданому музеї, і з якого, власне, і здійснено передрук [13, с. XII], але не вказує місцезнаходження другого.

[1] Назва цит. за титульним аркушем оригінал-макету 1930 р., який у перевиданні 2009 р. вміщений на с. III.

Київський учений-фольклорист Олександр Дей у статті 1971 року про неопубліковані фольклорні матеріали, які зібрав А. Кримський в Шевченковому краї, покликається на збірку «Звиногородщина з погляду етнографічного та діалектологічного. Частина перша. Побутово-фольклорні тексти» (К., 1928), зазначаючи, що «в одному з рідкісних примірникі**в** цієї збірки, що зберіга**ються (**виділ. і підкресл. — *Г. В.*) в бібліотеці Інституту мовознавства ім. О.О. Потебні АН УРСР, поряд з цією назвою є ще й така: «Звиногородщина. Шевченкова батьківщина з погляду етнографічного та діалектологічного: з географічною мапою та малюнками. Частина І. Випуск І. Побутово-фольклорні тексти». — К., 1930, 434 стор.» [12, с. 63]. З викладеного чітко зрозуміло, що йдеться не про один, а про декілька примірників у фондах вказаної бібліотеки. Оскільки у вказаній статті дослідник покликається на два, маємо підстави вважати, що саме така кількість і зберігається у згаданій книгозбірні. Вочевидь, О. Дей не володів інформацією про наявність одного примірника «Звенигородщини...» 1930 р. у фондах Звенигородського районного краєзнавчого музею Черкаської області, бо не подає такого факту.

У рецензії на перевидання «Звенигородщини...» 2009 року львівський етнолог Михайло Глушко піддає сумніву інформацію О. Дея про статус цієї праці як «опублікованої» та «доступної» для дослідників, та про існування її у двох примірниках, ілюструючи свої аргументи залученням широкої бібліографічної бази (бл. 10 позицій) виданих впродовж другої половини XX — початку XXI ст. пісенних фольклорних збірок на різну тематику, в яких матеріали А. Кримського зі «Звенигородщини...» не використані, і немає згадок про цю працю. Як зазначає М. Глушко, «за скупими згадками сучасників А. Кримського було виготовлено два примірники «Звенигородщини...», один з яких і досі зберігається як велика реліквія у фондах Звенигородського районного краєзнавчого музею Черкаської області. Саме з цим примірником гранок і працював академік, залишивши на його сторінках правки, загальний висновок «Виправити — друкувати» та власний підпис. Про долю іншого примірника неопублікованої «Звенигородщини...» поки що нічого не відомо» [8, с. 148].



Жнива

[illegible]

У 1991 р. київський етнолог Валентина Борисенко на сторінках наукового видання «Народна творчість та етнографія» з метою привернути увагу наукового загалу до доробку академіка Кримського здійснила, з деякими скороченнями, передрук десятого розділу (Осінь в її добірках та звичаях. Од вересня [сентября] до Пилипівчаних запуст) його праці «Звиногородщина з погляду етнографічного та діалектологічного. Частина перша. Побутово-фольклорні тексти» (К., 1928). Власне, з одного з тих варіантів, про які згадував О. Дей. Однак ні в її статті про А. Кримського, ні біля передрукованого тексту немає покликань на книгозбірню чи архів, де міститься вказане джерело [2, с. 39—42; 15, с. 43—52]. Зазначено лише, що «ця праця була опублікована в 1928 р. і сьогодні становить надзвичайну бібліографічну рідкість» [2, с. 42].

Дослідник зі Звенигородки Володимир Хоменко на сторінках «Літературної України» опублікував досить критичний відгук на передмову до перевидання «Звенигородщини...» 2009 р., в якому вказує на багато неточностей як фактологічних, так і граматичних. А також подає відому йому інформацію про історію праці «Звенигородщина...». Як пише В. Хоменко, ще у 1906 р. А. Кримський збирався заснувати у Звенигородці фольклорно-

етнографічний тримісячник «Звенигородщина». Однак не вдалося. У 1928 р. — повторна спроба. Тоді виготовлено «**кілька** (виділ. і підкресл. — *Г. В.*) сигнальних примірників із титульною сторінкою: «Звенигородщина з погляду етнографічного та діалектологічного». Це мав бути збірник (№ 71) Історико-філологічного відділу ВУАН. Але книжку не тиражовано. Зі збірника в 1930 р. зробили відбиток, і до цього тексту виготовили інший титул: «Звенигородщина. Шевченкова батьківщина з погляду етнографічного та діалектологічного» [17, с. 7]. За його ж твердженням, «нині знати не два, а три примірники «Звенигородщини...» — в Інституті мовознавства ім. О.О. Потебні; у приватному зібранні в Києві; у Звенигородському краєзнавчому музеї. Останній примірник (коректура, текст) А. Кримський залишив у своєму звенигородському архіві. До музею книжку передали 1965 року» [17, с. 7]. Подана інформація дещо доповнює, дещо повторює вже відомі факти, однак шкода, що формат газетної публікації не передбачає наукового апарату до статті, а тому викладене в ній можна взяти до уваги, однак вважати ґрунтовною доказовою базою наразі не видається можливим.

Звівши разом наявні у нас відомості про кількість відомих примірників 1928—1930 рр. «Звенигородщини...» А. Кримського, видається логічним стверджувати про реальне існування саме тих двох, з яких здійснено вже згадані передруки 1991 та 2009 років. Щодо інших, зазначимо лише, що авторка даної розвідки не ставила собі за мету остаточного опрацювання саме цього аспекту. Тому питання кількості відомих примірників «Звенигородщини...» 1928—1930 рр. залишається відкритим для подальших джерелознавчих студій.

А для нас у запропонованій читачеві розвідці важливим є той факт, що ні у варіантах тексту «Звенигородщини...» 1928 і 1930 рр., ні у сучасному (2009 р.) немає завершального розділу «Жнива». Тому метою даної статті є ознайомити науковий загал з інформацією про факт реального існування такого розділу, про те, де він зберігається, у якому стані, а також ввести у науковий обіг оригінальний авторський рукописний текст «Жнив» А. Кримського, вперше повністю[2] опублікувавши його.

Про те, що розділ про жнива буде у «Звенигородщині...», маємо вказівки самого автора: «...Про жнива, з якими обрядами зажинають, з якими дожинають, тощо, буде ширша мова вже в л и п н і (розрядка А. Кримського. — *Г. В.*), в осібному розділі» [14, с. 412]. Згадується про нього також у примітках до двох пісень. Зокрема, у коментарі до петрівчаної пісні «Де ти, хмелю, зімував, що й не розвивався?», А. Кримський вказує: «...Нижче ми це побачимо **в відділі про жнива і про жнивові пісні** (виділ. і підкресл. — *Г. В.*) варіянт оціеї самої пісні співається й геть пізніш од Петрівки, увечері, серед танців («до скоку»)» [14, с. 401]. Коментуючи петрівчану пісню «Ой у полі нивка», яку записала С. Терещенкова у с. Попівці, учений зазначив, що «нижче, в **відділі про жнива (**виділ. і підкресл. — *Г. В.*), ми зустрінемо її варіант, записаний у Попівці-ж таки, тільки вже в липні, серед найгарячішої жнивової пори» [14, с. 410]. Але самого розділу немає. Народний календар А. Кримського починається 1 вересня, а завершується в опублікованому варіанті — 27 липня. Тобто випадає цілий серпень.

Такий стан речей відмітив і М. Глушко у своїй ретельній рецензії, звернувши увагу на вже згадані зауваги та коментарі А. Кримського [8, с. 156]. Рецензент констатує, що нині неможливо встановити чому і на якій стадії підготовки книжки до видання цей розділ зник. Однак у вже згаданій статті О. Дея подибуємо цікаву інформацію, яка, якщо не повною, то значною мірою пояснює зникнення розділу про жнива з тексту «Звенигородщини...».

Зокрема, О. Дей пише, що у «Вступному слові» А. Кримський відзначив, що до праці включені записи 1890—1928 рр., які широко представляють жниварську обрядовість і пісенність Звенигородського краю. Справді, зазначає автор статті, в своїй сукупності вони дають дуже детальну фольклорно-етнографічну картину колишніх жнив на селі і становлять безумовну наукову цінність. Одначе ця повністю закінчена, за словами О. Дея, праця не побачила світу, а зберігається в архіві А. Кримського у Відділі рукописів ЦНБ у фон-

[2] Мається на увазі повна публікація рукописного тексту під назвою «Жнива». — Арк. 387—418, 422, 423. — Од. зб. 681. — Ф. XXXVI. Відділ рукописів ЦНБ ім. Вернадського НАН України [див. поз. № 1 у списку джерел та літератури нашої статті].

ді XXXVI під номером 145[3]. На перешкоді публікації стала популярна на початку 1930-х рр. хибна вульгарно-соціологічна оцінка народної поезії, особливо обрядово-величальних її жанрів, як куркульської творчості. З цих позицій оцінювались тоді колядки і щедрівки. З такої точки зору розглянув анонімний рецензент і підготовлену до друку збірку «Жнива» А.Ю. Кримського [12, с. 64]. «Рукопис акад. А. Кримського «Жнива», — цитує рецензента О. Дей, — це частина його великої праці про Звенигородщину... В цій праці, давно засудженій, автор подає сирові матеріали про побут та «звичаї» куркульства дореволюційної Звенигородщини... Старі «звичаї» ситої звенигородської куркульні автор описує так, ніби вони існують ще й досі серед селянських мас» [12, с. 64]. Далі, як подає О. Дей, рецензент безпідставно звинувачує А. Кримського в любуванні старим і у ворожості до нових явищ побуту. Зрозуміло, що після такої «оцінки» вченому було важко наполягати на друкуванні збірки «Жнива», і вона залишилась в його архіві [12, с. 64].

Саме там, серед численних матеріалів академіка А. Кримського, у 1993 р. мені вдалося знайти рукописний текст під назвою «Жнива». Згаданий рукопис складає 32 аркуші (приблизно А4 формату), списані з одного боку темним чорнилом дрібним характерним почерком ученого (щільність тексту — 37—38 рядків на сторінці). На кожній сторінці — правки і помітки, зроблені рукою автора за допомогою тонкого графітного олівця, а також проставлена нумерація сторінок з 463 по 494 (продовження загальної для цілої першої частини «Звенигородщини...») та його коментарі товстим темним олівцем. Сучасна архівна нумерація сторінок (387—418) не збігається з авторською.

Розділ складається з двох частин: етнографічного опису жнив (19 сторінок) та підбірки текстів 64-х пісень, які виконуються під час жнив (13 сторінок). Етнографічний опис містить скрупульозну фіксацію різних аспектів жнив: прикмети на врожай зернових з різних ділянок народного календаря; визначення стиглості зерна; народна аргументація стосовно того, коли краще починати жнива; детальна розповідь про зажинки, колядування на першому снопі; селянський побут, розпорядок дня, правила поведінки під час жнив на полі та на обійсті; особливості жнив на селянській ниві, на полях у пана, священика; завершення жнив («Спасова борода», «сосна», «вінок»); звичай пригощати сусідів хлібом нового врожаю — «куштувати книша», та ще багато іншого.

Хочу наголосити, що запропонована нижче публікація розділу, чи, як називає його А. Кримський, «відділу» про жнива є першою в його цілісному варіанті. На сьогодні є лише один передрук фрагментів з нього (загалом близько двох-трьох сторінок авторського тексту) у загальноукраїнській газеті «Культура і життя» 1991 р., здійснений вченим-філологом Михайлом Гуцем під назвою «Щоб покинули жати та йшли колядувати» [10, с. 8]. Зрозуміло, що формат газетної статті не давав можливості опублікувати весь текст розділу, а також не передбачав бібліографічних посилань. Про згадану публікацію пише у рецензії на перевидання 2009 р. М. Глушко і, проаналізувавши характер передрукованого етнографічного матеріалу та форму його подачі, яка, на його думку, збігається із формою подачі етнографічних і фольклорних творів у книзі «Звенигородщина», висловлює припущення про дійсну автентичність матеріалу [8, с. 156].

Введення в науковий обіг своїх матеріалів про жнива частково здійснив сам академік Кримський у статті «Волосова борода». З учено-кабінетної міфології XIX віку», в якій він детально аналізує історіографію походження назви «Волосова (Велесова) борода» на означення останніх невижатих на полі колосків жита чи пшениці. Вчений доводить помилковість цієї назви, та й цілої учено-кабінетної теорії стосовно семантики згаданого жниварського звичаю, опираючись, окрім ґрунтовних історіографічних досліджень, і на свої знання жниварських звичаїв Звенигородщини [14, с. 307, 319].

Більш як півстоліття унікальний за фактичним наповненням матеріал неопублікованих «Жнив» А. Кримського, за винятком вже згаданого історіографічного покликання О. Дея, не був залучений до наукового обігу ні в галузі фольклористики [8, с. 148—149], ні етнології.

[3] Під час опрацювання авторкою архіву А. Кримського у Відділі рукописів ЦНБ ім. Вернадського у 1993 р., коли і був виявлений рукопис розділу «Жнива», що публікується нижче (Ф. XXXVI. — Од. зб. 681), од. зб. 145 не була доступна для відвідувачів.

Виявлений авторкою цієї статті у 1993 р. в архіві академіка Кримського рукописний текст «Жнив» був опрацьований, розшифрований і введений у науковий обіг як одна з позицій джерельної бази дослідження жниварських звичаїв українців, в низці її публікацій [3; 4; 5; 6; 7].

Як джерельну базу для своїх наукових досліджень використовували наявний у авторки даної статті текст «Жнив» А. Кримського і львівські науковці: фольклорист Василь Сокіл [16, с. 291] та етнолог Леся Горошко [9, с. 167].

У всіх згаданих публікаціях Г. Виноградської, В. Сокола та Л. Горошко є посилання на Відділ рукописів ЦНБ ім. Вернадського в Києві, де зберігається архів А. Кримського, на номери фонду та одиниці зберігання, в якій міститься розділ «Жнива» його праці «Звенигородщина...». Зрозуміло, що не всі зацікавлені дослідники мають змогу опрацьовувати згадані матеріали в архіві. А з виходом у світ передруку «Звенигородщини...» 2009 р. знову постала проблема неповноти її тексту. Для того, щоб ця проблема була вирішена і, розділ «Жнива» був повною мірою введений в науковий обіг, здійснюємо його публікацію.

1. Відділ рукописів ЦНБ ім. Вернадського НАН України. — Ф. XXXVI. — Од. зб. 681. — [Кримський Агафангел Юхимович. Матеріали до роботи «Звенигородщина з погляду етнографічного та діалектологічного] [1928?] — 426 арк. — [«Жнива»]. — Арк. 387—418, 422, 423.
2. *Борисенко В*. Агатангел Кримський як фольклорист і етнограф / В. Борисенко // Народна творчість та етнографія. — 1991. — № 3. — С. 39—42.
3. *Виноградська Г.* Архаїчні елементи українських зажинків / Г. Виноградська // Етнос. Культура. Нація. Матеріали міжнародної науково-практичної конференції 29—31 жовтня 1998 р., Дрогобицький державний педагогічний університет. — Дрогобич, 1999. — С. 99—104.
4. *Виноградська Г.* Жниварський звичай «Спасова борода» на Поліссі / Галина Виноградська // Древляни. Зб. ст. і матер. з історії та культури Поліського краю / відп. ред. С. Павлюк, В. Скуратівський, Р. Омеляшко. — Львів : Інститут народознавства НАН України, 1996. — С. 225—230.
5. *Виноградська Г.* Обжинковий вінок у контексті традиційної обрядовості українців на сучасному етапі: генеза символу / Галина Виноградська // Народознавчі зошити. — 2001. — Зош. 3. — С. 499—502.
6. *Виноградська Г.* Семантико-функціональні особливості основних ритуальних елементів українських зажинків / Галина Виноградська // Етнічна історія народів Європи. Традиційна етнічна культура слов'ян. Зб. наук. праць. — К. : Стилос, 1999. — С. 6—10.
7. *Виноградська Г.* Функціонально-семантична роль допоміжних знарядь у жниварських традиціях українців / Галина Виноградська // Народознавчі зошити. — 2000. — № 3. — Львів. — С. 523—527.
8. *Глушко М*. Рецензія: Кримський Аг. Звенигородщина. Шевченкова батьківщина з погляду етнографічного та діалектологічного: Відтворення з авторського макету 1930 р. / авт. передмови А.Ю. Чабан. — Черкаси : Вертикаль. — 2009. — XVI + 438 + 10 с. : іл. // Шевченків світ (Черкаси). — 2010. — № 3. — С. 148—158. www.kulk.ck.ua/files/zbirnuk—14.pdf.
9. *Горошко Л*. Знакові функції води в обрядах і віруваннях українців Карпат: дис... канд. істор. наук: 07.00.05. — Львів, 2007. — 247 с.
10. *Гуць М*. «Щоб покинули жати та йшли колядувати...» / М. Гуць // Культура і життя. — 1991. — № 34 (24 серпня). — С. 8.
11. *Гуць М*. Сторінки життєпису визначного фольклориста (автобіографія Агатангела Кримського) / М. Гуць // Народна творчість та етнографія. — 1991. — № 5. — С. 32—34.
12. *Д[ей] О*. Неопубліковані фольклорні матеріали з Шевченкового краю, зібрані Агатангелом Кримським / О. Дей // Народна творчість та етнографія. — 1971. — № 2. — С. 63—66.
13. *Кримський А*. «Волосова борода». З ученокабінетної міфології XIX віку / А. Кримський // А. Кримський. Твори : в 5 т. — К., 1973. — Т. 3. — С. 307—329.
14. *Кримський А.Ю*. Звенигородщина. Шевченкова батьківщина з погляду етнографічного та діалектологічного: Відтворення з авторського макету 1930 р. / авт. передмови А.Ю. Чабан. — Черкаси : Вертикаль. — 2009. — XVI + 438 + 10*с. : іл.
15. *Кримський А*. Осінь в її добірках та звичаях. Од вересня [сентября] до Пилипівчаних запуст) // Народна творчість та етнографія. — 1991. — № 3. — С. 43—52. (Передрук В. Борисенко з «Звиногородщина з погляду етнографічного та діалектологічного. Частина перша. Побутово-фольклорні тексти» (К., 1928)).
16. *Сокіл В*. Українські історико-героїчні перекази: структурно-семантичний та поетичний аспекти / В. Сокіл. — Львів, 2003. — 320 с.
17. *Хоменко В*. Післямова до передмови / В. Хоменко // Літературна Україна. — № 28. — 2010 (12 серпня). — С. 7.
18. *Шубинський Й*. Зі спадщини визначного сходознавства / Й. Шубинський // Народна творчість та етнографія. — 1971. — № 2. — С. 98.

Halyna Vynohradska

ON UNPUBLISHED CHAPTER «HARVEST» IN A.KRYMSKY'S WORK «ZVENYHOROD REGION — SHEVCHENKO'S NATIVE LAND FROM ETHNOGRAPHIC AND DIALECTOLOGICAL POINTS OF VIEW»

The author of publication has presented «The Harvest», for the first time completely published chapter of A. Krymsky's work «Zvenyhorod region — Shevchenko' native land from ethnographic and dialectological points of view» to scientific community. In the article under analysis have also been put source data as for known print sets of this work as well as notions on the usage of text of mentioned chapter in newest ethnologic and folkloristic studies.

Keywords: A. Krymsky, Zvenyhorod region, harvest.

Галина Виноградская

НЕОПУБЛИКОВАННЫЙ РАЗДЕЛ «ЖАТВА» КНИГИ А. КРЫМСКОГО «ЗВЕНИГОРОДЩИНА. РОДИНА ШЕВЧЕНКО С ТОЧКИ ЗРЕНИЯ ЭТНОГРАФИЧЕСКОЙ И ДИАЛЕКТОЛОГИЧЕСКОЙ»

Автор статьи знакомит научную общественность с впервые полностью опубликованной главой «Жатва» книги А. Крымского «Звенигородщина. Родина Шевченко с точки зрения этнографической и диалектологической». В статье также проанализированы источниковедческие данные о количестве известных оригинал-макетов этого труда, а также об использовании текста упомянутого раздела в новейших этнологических и фольклористических исследованиях.

Ключевые слова: А. Крымский, Звенигородщина, жатва.

Агатангел КРИМСЬКИЙ

ЖНИВА[1]

Для селян нема нічого ціннішого від жнив, вони дбають про ніх не тільки тоді, коли сіють й жнуть, вони думають і примічають цілий рік, коли краще орать та сіять, щоб уродив хліб. На Івана Купайла рано примічають, як іде дощ — буде неврожай на ранні оріхи, а коли дощ падає в полудень, — середні оріхи не вродять, а ввечері дощ, не вродять оріхи пізні, а коли цілий день дощ, — оріхів не буде ніяких. Їх оріхи не цікавлять, а цікавить те, що коли буде цей рік урожай на оріхи, то не буде на той рік урожаю на хліб, а коли на Купайла дощ і оріхів не буде, то можна сподіватися врожаю на хліб. Як багато в спасівку бліх, — буде врожай на просо й гречку. Коли багато мишей, буде на той рік голод. Як зародить на дубах жолуддя, — не буде врожаю на хліб, коли врожай на опеньки, — буде врожай на жито. Як зімою великий иній до нового року, — буде врожай на озимину, як иній на новий рік, врожай на овочі, иній після нового року, врожай на ярину. Коли зімою великі набої снігові на шляхах, — буде врожай на ячмінь. На стрітеніє примічають, як від сонця розтає і капає зі стріхи, — буде гарна рання весна, що кажуть: «Як на стрітеніє півень нап'ється, то на Юр'я віл напасеться». Як на Юр'я ворона в жито сховається, то на Миколи жито колос викидає й до Петра почнуться жнива. На «Юр'я» ідуть у поле «поливать» пашні, щоб росли.

Як жито квітує, люди йдуть на поле й помічають, коли колос починає квітувати зверху, буде врожай на майбутній рік на ранню сівбу, а як посередині почне квітувать, то середня сівба гарна буде, а знизу почне квітувать, — буде врожай на пізню сівбу. А разом з тим, збирають з жита цвіт, наливають горілкою й миють очі, щоб не боліли.

Жнива починаються в п'ятницю перед Петром, а коли весна холодна й жнива запізняться, тоді /[2] починають в п'ятницю після Петра. Перед Петром за тиждень у неділю йдуть кожен господар до свого поля, оглядають і виривають колоски найстигліші й най «свидніщі», приносять додому й радяться, коли починать жать. Як у п'ятницю перед Петром можна жати, то виходять в п'ятницю й починають жать, а коли в найближчу п'ятницю ще не можна, жито ще «свидне» (зеленувате), а до другої п'ятниці перестигне й буде висипаться й солома ломаться, коли жнуть, в такому разі йдуть в найближчу п'ятницю зажинать.

[1] Подаємо першу частину рукопису Агатангела Кримського (етнографічний опис жнив). Другу ж частину (підбірку пісень Агатангела Кримського, які виконуються під час жнив) опублікуємо в наступному випуску «Народознавчих зошитів». Тут і далі примітки й пояснення Галини Виноградської.

[2] Тут і далі символом / позначаємо кінець авторської сторінки Агатангела Кримського.

Жати можна кожен день, крім свят, а саме важливо зажати в лехкий день, і лехкою рукою. П'ятниця — це день св. Параскеви-П'ятниці, а вона помогає в свій день тілько тим, хто починає якесь важливе діло, а в щоденній роботі вона не допомагає, а навіть деякі праці забороняє, як сорочки золить, мастить глиною не дозволяє, щоб не заляпати її. Хліб пекти, також, щоб у тісто не вбрати. Через те, як замовляють кров, той кажуть: «Нехай з того кров тече, хто в п'ятницю хліб пече». А жнива Параска-П'ятниця дуже любить, вона й квітчається колосками й патлашками[3], що в житі. А тому й починають жнива тілько в п'ятницю.

Але не всі п'ятниці й однакові. Буває так, що в п'ятницю припадає якогось святого мученика, а мученика день дуже важкий, він навіть перемагає допомогу святої П'ятниці й хто почне жати в день мученика, то буде мучиться всі жнива. Буде: дощі, гради, хвороби різні тощо. Й тому заздалегідь ідуть до такого, хто має святці, й просять подивиться, чи нема в п'ятницю святого мученика. Й коли є в ту п'ятницю мученика, то ідуть зажинать раніш, а п'ятниць 2, коли ще зелене.

Зажинать теж не може кожна людина, а вибирають таку, котра лехка на руку. В кожній родині вибирають хто помеж усіх найлекший на руку. Буває так, що помічають лехкість руки в малих, які ще не вміють жать, / і таких виводять на поле, дають серпа, придержують стебла жита й допомагають зажинати. А коли нема в своїй родині, то просять чужих.

Зажинають так: вийде на поле, вибере собі місце, де хоче, але так, щоб жать в той бік, де сходить сонце: стане, помолиться Богу до сходу перехреститься й скаже: «Господи, допоможи в добрий час». Після цього нажне три жмені, розділить надвоє й покладе навхрест, потім перехреститься й поцілує цього хреста тай іде додому.

А на другий день, чи тоді коли підстигне жито, виходять жати всі й несуть з собою з'язані серпи й цурки, якими в'яжуть снопи, але несуть так, щоб серпи були острими кінцями у перед, це для того, щоб ніхто не наврочив. Несуть боклажку, або баньку з водою, клумака, в якому хліб, періжки косарські, бо на жнива періжки й вареники роблять великі «косарські», щоб одного вареника взяв, та й наївся, та й та, що варить, немає часу маленькі вареники та періжки ліпити. Несуть огірки, цибулю, редьку, часник, сіль, сало. Коли є маленька дитина, то несуть дитину, триноги й колиску, а як є корови, чи коні, — виїжджають.

На жнива одягають якнайдраніше сорочки й инше, яке навмисне хорониться на гориці для жнив, бо снопами та стернею одяг дуже рветься. Жинці соромляться через село йти в подраному, а тому одягають свитки або кохти, а на полі скидають свитки й залишаються в подраному. Крім того сорочки на жнива мусять бути не перкальові, а з свого домашнього полотна, щоб не душно було, а перкальові сорочки душні, а також перкаль робиться на фабриках, де водиться багато нечистих сил, а коло хліба треба обходиться по Божому.

Разом з женцями виходить і старий батько чи дід, мати й виносить свяченої води й постають коло того нажатого хреста / й дивляться, коли лежить хрест так, як поклали, не розтрусило, то цілий рік буде все добре, а коли солома розсипана, пом'ята, чи що, то на протязі року трапиться щось недобре в родині. Після цього всі хрестяться, а мати виливає в мисочку св. воду, вирве три колосочки й зв'яже в купу, а потім умочить в св. воду й кропить своє поле з того боку де мають жати, а потім батько, чи хто старший, а як же нема, то й мати жне снопа, а всі стоять і моляться Богу, а коли батько нажне снопа тоді сяде на той сніп і колядує колядку, яку-небудь з тих колядок, що колядують на Різдво. А всі инші стоять коло нього на колінях і слухають.

Колядують на першому снопові для того, щоб не заходила в село чума та холера, бо ці хвороби бояться колядки.

Як каже гр. с. Попівки Олександра Кучерява:

«Колись давно, ще за наших прадідів приходила в наше село чума й замордовувала та забирала з собою всіх людей не минала ні одної хати, так підряд і йшла й викачала вже півсела. Пішли люде до попа, попросили, щоб відправив молебствія св. Миколі й він відправив. А вночі приснилося одній вдові, що прийшов старенький дідок з сивою бородою тай каже: «Піди й скажи всім людям, щоб кинули жати, та йшли колядувати». Як устала та жінка пішла до розправи, розказала, скликали сходку й порадилися, щоб назавтра колядувать, а на другий день аж село ревло, так колядували старі й малі, всі хто був живий. І від того дня, як урізало, перестали мерти».

Як переколядує батько, тоді візьме грудочку крейди, що піп орданю малює в хатах і хто попросить, то піп дає по грудочці, й тою крейдою обведе снопа по перевеслі, щоб Бог уродив і на той рік. Тоді тілько всі перехрестяться й починають жать, а батько, чи хто инший, хто колядував, як нездужає, то йде додому, а як здужає, — теж залишається жать. /

[3] Різновид польових квітів.

Кожний жнець, як нажне перших три жмені, — нахилиться на своєму місці й достане помеж ноги назад себе стерні й заткне поза спиною за пояс, щоб спина не боліла, а коли рука від жаття зажмініться й болить, — тею стернею парять руку, щоб не боліла. Також від того, щоб рука не боліла перев'язують червоною ниткою з того кісника, що молода на весіллі в понеділок роздає по ниточці жінкам.

Жнуть від ранку до полудня, кожного снопа в'яже, як тільки нажне, цурка за поясом, перевесло крутить з того ж жита й при допомозі цурки в'яже перевеслом снопа. Снопи в'язані кладуть колосками до схід сонця, але не лічать, щоб голоду не було. А в полудень, коли можна ногою наступить на тінь своєї голови, складають снопи в п'ятки до схід сонця колосками й сідають під одною п'яткою полуднать. По полудні зараз-же йдуть жати, бо в жнива не одпочивають, а як-же відпочивають старі, чи які нездужалі, то не більше 10 хвилин, в жнива спочивать, лічать за сором, бо треба найшвидше хліб прибирать «щоб не служив перед нами грішними». У підвечірок сідають підвечіркувать і дуже швидко їдять, щоб довго не сидіть, а потім ще трохи до вечора жнуть, а господарка йде додому вечеряти варить.

Женці як жнуть то хоч і дуже поспішають жать, але разом з тим і придивляються, щоб не було закрутки, бо вижать закрутку вважають за велике нещастя, від цього ніби може покрутити руки й ноги й усю людину скалічить. Є такі люди помеж чоловіками й жінками, що, коли дуже розсердиться на кого, найбільше сусіди по полю, то йде в жито чи пшеницю, бере в руку стебла стільки скільки захопить і каже «Хто буде це жито (жати) той буде сім день лежати», потім крутить ту солому міцно на віглі й підтикає, щоб не розкрутилося й приказує: «Щоб тобі покрутило руки й ноги, губи й зуби, жили й пожили» й ще багато приказує подібних слів. Тому й бояться жати таку закрутку.

Як каже гр. с. Попівки Параска Верищакова:

«У нас у Попівці оцих жнив була закрутка в житі в Ївана Їщенка, якась характерниця закрутила. А знаєте які тепер люди, що ні в що не вірять, і Їван узяв та й викосив. Жінка й казала: «Обкоси не зачіпай», а він не послухав і таки викосив, а жінка мусіла зв'язати. І щось одібрало йому праву руку й ногу, а жінка теж без пам'яти лежить слаба».

Перед заходом сонця складають полукіпки: переломлять одного снопа так щоб колосками був до гузіра й кладуть до схід сонця колосками, а на того снопа кладуть полукіпок і дальше від межі, щоб не перешкоджати бігати лоскотавкам по своїй дорозі — межі. Разом із заходом сонця кладуть дві жмені нажатого жита навхрест на тім місці, де перестали жать. Це для того, щоб нечиста сила не жала для себе. Коли залишається вода в банці, — треба виливати на межу, а межа є дорога лоскотавок і вони п'ють воду тільки з роси й умиваються росою, а коли нема роси, — вони п'ють ту воду, що виливають на межу, а тому навіть лічать за гріх виливать воду не на межу, а лоскотавок залишать без води.

Після цього забирають всі приладдя крім цурки, які стромляють у снопи, а одну батькову цурку кладуть попід хрест, що з жита, для того, щоб грім не палив кіп.

Прийдуть додому, вечеряють на подвір'ї, а потім лягають спать: старші жінки в хаті на полу, на землі, а коли в хаті душно, — лягають на дворі коло порога, чоловіки в клуні, у садку, на подвір'ї де ліг там і спить, а дівчата і хлопці йдуть, обов'язково, купаться а потім ідуть на вулицю й там грають на скрипки, решета й танцюють до пізньої ночі.

На другий день раненько, коли ще тільки світає йдуть знов у поле, а хазяйка залишається варити обід. Як прийдуть женці в поле перехрестяться, нажнуть першого снопа й покладуть у сніп і того нажатого хреста а потім продовжують жать як і перший день. Як сонце зійде, — господиня виносить обідать борщ, кашу. Коржі з часником, або вареники «косарські» чи періжки й сама залишається жать. Вдома залишаються тільки малі діти яким мати наказує щоб сиділи коло хати, нікуди не йшли, бо на шляху цигани їздять і забирають малих дітей, в садку залізна баба, що їсть дітей, а на городі в огірках гадюка з 12 головами. Тому діти сидять на подвір'ї й глядять хати.

Женці жито жнуть поки пшениця достигне, а як пшеницю можна жати, то жито залишають і починають жать пшеницю, бо жито як запізниться на пні, то святий Ілія замкне колоски й зерно не висипається, а пшениці не замикає.

В неділю і свята не роблять, щоб не покарав Бог.

На громові свята «Паликопи першого ( ) й Паликопи другого ( )[4]» не можна робити, бо запалить копи на полі й у току.

На Марії Магдалини не можна жать, бо хто буде жать, того гадюка вкусить, ще й причепиться до ноги, руки чи кругом шиї обів'ється.

Пшеницю жнуть так, як і жито й також кожен вечір кладуть хреста. Зажинають тільки жито, а пшениця є продовженням жнив. В останній день

[4] Пропуски А. Кримського.

нажатого хреста не кладуть у сніп, а як тільки рано прийдуть, — збирають хреста в одну квітку й кладуть на полукіпок «щоб не служив хрест перед нами грішними», а самі «гонять перепелицю» тобто кінчають жать, дожинають.

Кожної пашні кидають спасові на бороду[5], тільки не від самого краю, а так, як раз палицею кинуть, щоб подорожня худоба не топталась. Раніш, коли краще хліб родив, — кидали спасові на бороду кроків три поперек і кроків 9 вдовж, а останні часи / залишають стілько, скілько можуть взяти у дві руки й обв'язують перевеслом, бо такий малий кущ без перевесла не встоїть, — ляже. Спасові на бороду залишають щоб не виводиться з хліба.

А як у кого в родині був вішалник, або в близьких родичів, то залишають і для пташок кроків 5—9, бо за вішальника не можна Богу молиться, ані обіди справлять, а тільки одні пташки можуть щебетанням просить у Бога за гріхи вішальника, а тому залишають і просять «Небесні пташечки, як будете літати, то прилітайте це зерно клювати й защебечіть перед Богом за вішальника». Колоски теж не можна збирать «Нехай для небесних».

Потім складають полукіпки, а як складуть, тоді качаються по стерні спиною й кажуть «Нивко, нивко, верни силку на другую нивку». Це робиться для того, щоб цілий рік спина не боліла й для того щоб на майбутній рік пшениця й жито густе родило.

Після всього сідають під полукіпком, беруть квітку тих колосків, що з хреста й плетуть сосну, спасову бороду й вінка, а потім ідуть додому. Мати йде раніш з поля, й поки женці прийдуть той вечерять наварить, чогось луччого від буденної вечері: курку, вареники, що небудь молошне, а батько про горілку подбає.

Так само жнуть і в господаря, що за гроші наймає або за сніп і приносять сосну, спасову бороду й вінка й ставлять на столі перед образами, а вінка кладуть господареві на голову й співають, вечеряють, п'ють горілку.

А коли були поміщики, то осавули загадували за тиждень до жнив щоб виходили в призначений день жати, коли дуже гарний урожай, — жали за п'ятий сніп, або по[6] від копи, — середній урожай, — за 7-й сніп або по[7] від копи, — а неврожай 8 сніп. Перед призначеним днем п'ятницею виходять і кожна собі зажинає постать і кладе хреста з пашні тай іде додому. В призначений день виходять і самі помеж собою вибирають стару жінку таку, щоб не була відьма, або характерниця, яка часто до церкви ходить, не лається, / не згадує «того, що з рогами». Й та жінка покропить всі постаті свяченою водою, нажне снопа, обведе св. крейдою, сяде на сніп заколядує, а потім жнуть всі.

Років кілька як колядувать на жнивах перестали, а раніш, як каже гр. с. Попівки Явдоха Їщенкова «Тепер не ті люди поставали, а перше було, як вийдуть на жнива в перший день, то так все поле колядує, аж реве, то господи, як гарно й лехко після того жать, тілько дотуляйся, а воно само жнеться. А тепер якось так чудно жнуть, наче крадькома, перехреститься, щоб ніхто не бачив, тай мерщій жне, а то якось хоч хрести кладуть ще, але мабуть і це швидко менеться».

Як трохи нажнуть, — виїде пан, під'їзжає конем під усі постаті, що жнуть і каже: «Боже поможи». А женці відповідають: «Дякуємо. Дай Боже паночку щоб у добрий час дожати й щоб умолотна пашня була». Пан каже: «Дякую люди добрі», й дає на горілку на весь гурт крб. 5. День проводиться на панському, так як і на своєму полі. Поспішають якнайшвидче жать, бо коли нажне більше, той одержить більше снопів чи грошей. За день жали по кіп[8] як найгустіша пашня, — найбільше нажинали.

На панському полі справляють усе як і на своєму, а найбільше осавули слідкували, щоб воду, яка залишається, виливали на межу, а не на полі де жнуть, бо Паликопа образиться й запалить копи.

Як каже гр. с. Неморож М. Гончаренкова:

«Нехай Бог не доводить нікого, щоб воду виливать на стерню, а не на межу, то ж нещастя між бідні мавочки тільки теї водички і виглядають щоб душу закропити, Бог карає тих, що виливають не на межу. Я ще дівчиною була, а в нас невістка була поганого заводу з тих що не дуже до церкви ходили й не дуже придивлялися, що роблять люди, а той з рогами так на язиці й сидів, бий його сила Божа. То вона, як вилила воду на стерні далеко від межі. Ой лишенько, десь узявся грім навіть без хмарі й так усі копи стрілою й по нанизав, все згоріло, а в людей ніде не зачепило, хіба ж то не Божа кара?».

Під час жнив, раніш на полі були великі співи, а в останній час співають мало тому, що люди всі недужі.

Як каже гр. с. Залізнячки П. Чмирова:

«Колись було як жнуть, то так співають, аж у хмарі гуде, а в лісах луна ходе, бо люди сильно дужі були,

[5] Підкреслення А. Кримського.

[6] Пропуск А. Кримського.

[7] Пропуск А. Кримського.

[8] Пропуск А. Кримського.

а тепер хіба вони витягнуть пісню, отакі хоровиті, тож на жнивах жнуть і не розгинаються бо нема часу гави ловити, а теперішня людина як заспіває жнучи, той дух йому заб'є».

Перед вечером осавула перевіряє снопи, щоб були всі однакові втовшки 1 аршин, але аршин не «жидівський а хазяйський» (хазяйський аршин рів. 1 метрові). В той день, як мають закінчити жнива, — в пана колють кабана, або баранів 3 і готуються до обжинків.

Коли кончать жать плетуть з хрестів спасову бороду, вінка й квітку, а коли в пана є донька, — плетуть і для неї вінка, тільки для одної старшої, але не з одних колосків, а плетуть колоски з барвінком, що в лісах нарвуть, польового червоного маку й патлашки. Після цього беруть одна жінка сосну, друга спасову бороду, третя вінок на голову, а вінка, що для панни кладуть на голову дівчині. Ці що несуть колоски такі, звуться помеж себе свахами, йдуть вони вперед, а за ними всі останні й співають. Коли прийдуть до пана, стануть перед ганком і співають:

Вийди, вийди, паночку з хати...

Приспівують пані й дочці. Виходять пани, женці кланяються й дають пані сосну, панові накладають на шию спасову бороду, а на голову вінка, потім панні також кладуть на голову вінка, що для неї плетено. Пани запрошують до покоїв усіх. У покоях на столах стоїть всяка страва, а іноді ставлять страву на дворі. Пан у вінку з бородою стоїть до нього підходять і він дає по чарці горілки, а пані з сосною стоїть і дає всім по 2 періжки й тоді сідають за стіл. Перед кожною стравою хто-небудь із старших женців частує вишняком. Як повечеряють, встають, кланяються, виходять на двір співаючи, а пан тоді скидає з себе спасову бороду й вінка. На подвір'я зійдеться і багато инших людей. / Пан набере відер двоє цукерок і сипле з ганку на подвір'я меж людей, а вони всі хапають, перекидаються, вишукуючи цукерок. Після цього музики грають, а женці котрі молодчі танцюють, старі трохи посидять, подивляться, та й ідуть додому й кожне несе 2 періжки.

Як смеркне, — світять ліхтарі, почіпляють на липах що завжди в поміщицьких дворах стояли й танцюють до пізньої ночі.

На другий день виходять всі женці на поле з гилочками й виїзжає пан «копи одтикать». Пан їздить верхи й відлічує копи, як сьомий сніп, то 6 кіп відлічує собі, а одну сьому — женцеві, жнець значить гилочкою й ця копа що з гилочкою для женця. Тоді, як «повідтикає копи», можна забирати.

У попа збирали хліб найпізніше, як вижнуть панське й своє, бо піп завжди платив найдешевше. Жали в пана, або в якого багатого селянина, за сьомий сніп, то в попа за 9 сніп і не зараз гроші.

Звозили пани своїми волами, а селяни — своїми. В кого нема худоби, —наймали за гроші по к. 45 від копи. А попові найбільш того, що звозили «толокою» кажучи: «Треба один день «послухать». Як обгадає[9] попів наймит, на який день запрошується толока той виїде кільканадцять душ таких «що послухають» і перевозять без грошей весь хліб. У попа для робітників не готували багато страви, а так, на обід борщ, каша, по чарці горілки, а на вечерю галушки, або кисле молоко й бараболя в мундерах.

Було щой до господарів возили толокою. Але господарі давали дуже добрі обіди, полудні й вечері.

Як перший день виїзжає по снопи в поле, то христить ворота пужалном, щоб не було якого недоброго випадку з возовицею. На пару волів набирає 2 копи снопів, на корови 1 ½ й 1, на коні 2—1 копу. Коли привезуть додому й уїзжають у ворота, — висмикують з перших трьох возів по одному колосочку, й ці колосочки закопують на городі й зазначають / паличкою. А коли висходять, — примічають, як перший колосочок зійде, або хоч і разом, але перший кращий схід, — буде рання сівба гарна, а як другий, — середня сівба буде краща, а коли третій, то краще сіяти пізно. Як переводять снопи, — мерщій обмолотять жита, хоч снопів 2 качалкою, й коли нема на млині чи вітряці змолоти, — мелють в жорнах і спечуть житнього книша й святкують день новому книшеві, бо жито від пшениці старше. До того книша понаварюють всякої страви й понапікають всього: кладуть книша на столі, запрошують родичів, кумів і сусідів куштувати книша. Як посходяться гості і входять у хату й кажуть: «Добрий день, будьте здорові з книшем». Господарі просять за стіл, гості сідають і кожна жінка що небудь кладе на стіл або на лаву чи на піл: як клумак груш, слив, горщик ряжанки, сметани, що мають, а чоловіки горілку. З самого початку ламають книша хто найстарший чи з хатних чи з чужих. Пирехриститься, поцілує книша, а потім каже: «Бог ломав та й нам давав». Покуштують всі потроху книша, а потім частуються і їдять всяку страву. Їдять і п'ють довго й кончають вечеру співами, а потім виходять із за стола, грають на рублі, качалки й усе инше хатнє приладдя, — танцюють допізна. На дру-

[9] Повідомить.

гий день у другій хаті так само куштують книша, потім у третій хаті, так цілий тиждень куштують.

В останній час не запрошують куштувати книша, а печуть книша, або хоч коржа чи хліб і дають сусідам покуштувати; односять до сусідів у хату, відсилають дітьми, або хоч через тин гукне до сусідки: «А йдіть лишень покуштуйте мого нового хліба!». А старенькі бабусі печуть книша й роздають старцям.

Коли закінчать возовицю озимини, тоді беруться до ярини й молотьби.

На самий перед ідуть / у ліс і вирізують до косовиці приладдя. Для коси «кісся» вирізують з ясинка, тому що ясинок рівний і міцний. А щоб було до міри, кожен для себе виріже й ставить тим кінцем, де має бути коса вниз і заміряє собі по клуб, заріже риску й на тім місті має бути ручка для кісся, а продовження щоб було на п'ядь вище голови. Потім виріже маленькі вилочка з ліщини, а до вилочок ясенові грабельки, потім учепить косу й «грабки» готові, щоб косить просо, гречку, овес, а ячмінь як гарний то жнуть. Потім вибирають деревце для ціпа. Ціпильно ріжуть з ліски, тому що воно рівне й без сучків. Довжину міряють від землі до підборіддя й це якраз буде до міри. Потім вибирає також кожен для свого росту невеличке грабове деревце, рівненьке, для бияка до ціпа. Огляне те деревце, яке буде для бияка, якраз добре, зріже рисочку в низу деревця, а потім бере рукою коло рисочки, а другою вище першої руки, й так міняє раз беручи то одною рукою, то другою й каже починаючи од рисочки: «День добрий», «Здоров будь», «Куди йдеш», «У ліс», «За деревом», «За яким», «За грабовим», «На що», «На бияк». Після цього слова виріже рисочку, де взяв останній раз рукою, і це буде якраз до його міри бияк. А потім вирубає це деревце, принесе додому, а вдома обріже, обструже, з'яже капицею зі свинячої шкіри до ціпильна й ціп до міри.

Після цього косять ярину. Раніш озимину всю жали, а тепер, в останній час, вивчились у Херсонщині косить і багато є таких що косять жито й пшеницю, але як гарний хліб, то жнуть все, крім проса й вівса. /

Оповідав гр. с. Попівки Полій Осадчий, 75 р., неписьменний:

«Жнива це в нас святе діло, коло жнив треба працювати тільки з Божими думками, бо тож хліб святий. Як ми прогнівимо Бога й він нам не дасть хліба, то що ми без хліба варті. Було поки не перехристишся, то нікуди не підеш і нічого не почнеш, бо поламається і серпи, коси, пужална й усенькe, що є. А про того, що з рогами той взагалі не варто згадувати, а на нивах — нема чого й казати. Було мати покійні наказують щоб ми не черкали[10] ні в селі, ні в полі, кажуть: «Як черкнеш то буде «їх» у вас скрізь і повні торби на поле до жнив нанесете клятущих». Ще як і вмирали, — наказували, щоб не черкали й ми не черкали. Я за все своє життя й разу не черкнув, і хвалити Бога хліб у мене родив, госету[11] на моєму полі не було, бо то ж «його» зілля, «він» насіває, а як воно насіється то вибавити важко. Мати вміли його вибавляти. Як тільки було в кого засіє госет «той, що з рогами», то до матері зверталися й вони відробляли, тільки шкода, що нас не навчили. Знаю, що зривали три бурянини й садили на шляху в порох догори корінням, але не знаю, що примовляли.

Давно люди все знали, що до чого, обходились краще з людьми й з хлібом св. тай родив хліб. Тоді стіжки вшивали як хати сніпками, й вони стояли невивідні. Машин не було, молотили ціпами цілу зиму й хіба вони могли все перемолотить — стояло собі вшите. Кажуть, що помеж стіжками можна було заблудить, такого їх було, а господар було витягне жмучок і дивиться як колоски тісно зляглися оден з другим, то можна ще не молотить, нехай стоїть, миша їсти не буде. Були бідні що й не мали багато стіжків, але голод їм не був такий страшний, бо як колись недород, — можна було в маказинах брати пашню. В кожному селі стояли громадські магазини з хлібом, і через кілька років передивлялися, пересушували, й коли трохи попсується чи миша з'їсть, то по осмарині[12] скинулись пашні, тай знов / повно, й люди позичали кому треба було, а через рік, чи через два віддадуть. А тепер цього нічого нема та ще й багато таких, що не вірять ні в що й отак їм хліб родиться. Але ще багато таких що по старому роблять, хоч начебто вони й не вірять, а от воду, ту що залишається щодня на жнивах виливають таке не на ниву, а на межу, таке боїться залишиться без води. Тож ту воду лоскотавки п'ють і нам же вона необхідна бо як прийде анцихрист, тоді всі криниці висохнуть і річки, світ займеться буде горіть пекельним вогнем, а закропиться не буде чим, ото тільки хто виливає жнивну воду на межу, то тею водою й будуть заросюваться. Я завжди, як виїзжаю жать — беру чимало води, барильце гарне, а як вип'ємо, — я перед вечером й ще наберу повне барильце щоб була, а як їдемо, — виливаю на межу й кажу: «Постав господи на всякого долю», бо колись всі так робили. Люди є всякі, є такі що й вилили б на межу воду, але вони не йдуть на поле

[10] Плювали.

[11] Осоту.

[12] Восьмерику.

жать, ото десь у місті великому, чи й у селі та слабе, а потім йому прийдеться закропиться, й де ж то води взять? Нехай перед Богом не випом'януто буде, а я виливаю таке чимало води.

Пшеницю сію тілько стару українську, яку мої діди й прадіди сіяли, бо оці нові пшениці, Бог його знає щоб і не согрішити, але вони здається не Божі, вони десь узялися за моєї пам'яти. Ото бараболя марікан-ка[13] й гас теж десь тоді проявилися. Той чули люди як в очереті коло беріга ходило, свистало та в долоні плескало й приспівувало: «Люблю гас, люблю й вас, і халати що на вас, бараболю маріканку і пшеницю барнатку». То що ж би воно співало, тілько той, що зрогами, більш ніхто, тоді люди такі були, що не свистали-б і не плескали в долоні, то ж тяжкий гріх. Ото я як почув то не заводив тої барнатки і бараболі маріканки довго не було, але послі баби завели гасники. Довго не було, аж оце недавно почали світити, а таке під свято та в свято не світимо, цур йому. / Я на оце теперішнє що виплескали, той дивиться боюся, в сельраді ніразу не був. Як іду до церкви, то далеко навкруги обходю, аж через ракову вулицю, щоб не подвиться на ту їхню раду та не согрішити».

Оповідала гр. с. Вільхівця П. Пустова 110 р., не письменна:

«Кажуть старі люди, що раніш хліб не так родив як тепер. А цілком інакше. Тоді колоски з зерном були від самої землі аж до краю стебла. Бог хотів, щоб люди не голодували, але жидівка взяла м'якишку з хліба та й обтерла жидиня, коли воно об «теє». А Бога ніхто не обманить і не сховається від нього. Побачив це Бог і розгнівався, що вже не шанують хліба. Взяв від землі тай обшморгнув мало не до краю й хотів геть обшморгнути, не залишити ні зерна. Собака й кіт як побачили, що Бог обшморгує колоски, тай кажуть: «Що ж це буде, ми помремо з голоду всі». Давай вони плакати і в Бога просити щоб залишив хоч це що в руці держить, не дотягнув до краю. Бог послухав, що вони так гірко плачуть і просять і залишив на краю стебла, кажучи: «Нехай на вашу долю родить». Потім і написав їм на папері права: собаці щоб у хаті сиділа, а котові щоб сидів на току й глядів стіжків. Але котові дуже хотілося сидіть у хаті, та щей на печі в тепленькому. От він як почав підкрадатися до собаки й підкрався та й украв права ті, що у хаті сидіть, і собака мусіла без прав виходить на двір, а кіт залишився в хаті, заховав права, щоб собака не викрала, а сам ліг на печі і спить не прокидається. Миша підкралася, викрала права тай з'їла. Й ото ж і до цього часу собака сердиться на кота за права й гонить де побачить, а кіт миші ловить та їсть за те, що права з'їла. І так буде помеж ними ворожнеча до суду вищого. А колосочок маленький лишився, а ми й йому раді. Ото й приказка від того пішла, що як чого мало, той кажуть «як кіт наплакав». /

Оповідав гр. с. Богачівки Будьтездоровенькі 80 р. неписьменний:

«Бог його знає, як це воно так, що хотять знов хліб сіять в купу. Воно ж було колись так, що сіяли й обробляли в купу й були так вивелись із хліба, що мало всі не вимерли з голоду.

Старі люди любили збираться в хатах на балачки й згадували про все тай казали що був такий час дуже давно, що люди стали робити в купу, а звичайно, як обробляє для себе, або за гроші, то як душі не вкладе, а коли в гурт, — кожне оглядається як би до холодка й виспаться добре «без мене обійдуться». Пошкребе як небудь ралом тай додому. Оповідали старі, що як виорють, то все поле оріхами вкрито (оріхі — це недоорані клапті землі по ріллі). Отак само й сіяли, десь зерно подінуть а по ріллі рукою помахає начеб-то сіє й що ж там уродить? Отак потроху й зробився великий недістаток у хлібі: голод. Порадилися люди, що треба харчувать тілько тих, що роблять, а старих що неможуть робити убивать і щоб сини саме вбивали. Й так робили. Може хто б й не вбивав, але голод і наказ такий треба виконувать. Убивать вони не хотіли, якось руки не піднімались, то вони «на лубочок а в ярочок». Ітак всіх старих вивозили на лубках і кидали в глибокий яр а старі були нездужалі охлялі, не могли вилазити й там умирали. Але раз волоче на лубочку син свого батька, а за ним біжить його хлопчик. Як укинув у проваля діда з лубочком, то хлопчик і каже «тату, а нащо ж ти й лубочка викинув, начому-ж я тебе буду волокти?». Не приємно зробилося тому чоловікові, вернувся й витяг діда привів додому й сховав у льох щоб ніхто не бачив бо покарають: діда на лубочок та в ярочок.

Так дід і жив собі в льоху, але догосподарувалися так, що ні дідів ні хліба, мололи бруньки з ліски, лободу тертицю з грабка й пекли хліб, а з правдивого хліба вивелися геть. Покликав той дід до себе кілька чоловік і каже «я вас порадю як розвести хліб. Тілько слухайтеся мене й так зробіть. / Беріть і розшивайте хати, клуні, хліви й перемолотіте ту солому, бо тепер не дуже вимолочують, зерно в сніпках є а як вимолотите, то не зсипайте в купу а кожен зі своєї хати

[13] Американка.

беріть собі й сійте, а також оріть шляхи й там зерно є й кожен сійте й оріть для себе й доглядайте як най луче хто як уміє. Послухали діда й зробили так. Хліб висходив рідко але як пішов дощ, він пішов корчами й було дуже гарне. Й отак вони розвели хліба й відтоді почали дуже шанувать старих і так шанували, що було як спіткає то незенько вклониться й шапку скине й допомагали що старому було потрібно. А оце знов почали на старих дивиться як на щось не нужне. Колиб швидче вмерши щоб не дочікати й не бачити, як будуть на лубочок та в ярочок».

Оповідає гр. с. Попівки Сергій Луцько 68 р.:

«Жнива колись не так були як тепер вибігли, викосили як на повітрі, а до зім й роти показали. Я не такий же старий, а при мені було жнуть до спаса. Після Ілії хліба стояли на полі як лава, бо що там трохи повисипається, а після Ілії не сиплеться, бо Ілія має ключі від хліба, що на пні стоїть і як позамикає то хоч-би й через зіму постояло-б. Крім того люди молились і просили господа, а без хреста нічого не починали той хліб родив і люди здоровші були. Тож були такі женці, що як стане рано жать — не розхиляється до самісінького полудня, а від полудня до підвечірку та щей співає як гарно. Нажинали по 2—3 копи, а були й такі що жали й більше як ота Наталка-Полтавка, що жала по сім кіп у день. Не дурно-ж її німці й виробили із каміня так як живу й поставили в стіні, в такому закутку наче шафа. /

Вона була дуже красива й робоча й пішла в Херсонщину на роботу й найнялася у німців на літо. А тих поміщиків було три брати й ходять за нею слідком і дивляться, що вона всяку роботу так швидко робить і так гарно, що аж любо дивитись. Як дочекалися жнив, а вона по сім кіп жне. Почали всі три брати свататься за неї, той собі хоче за жінку взяти, той собі, а той собі. Й така ворожнеча пішла помеж ними, що яки звіри поставали й одного брата вбили. Тоді тільки вони обміркували, що так не гарно, нащо нам ця ворожнеча й вирішили що краще Наталку Полтавку вбить щоб не скушала[14]. Тай убили й найшли такого, що вміє таку людину з каміння виробити, а як він виробив то ото й поставили що щей тепер скушає.

Я цього не знав, пішов у Херсонщину на заробітки йду собі Березовкою, аж стоїть дівка й така-ж гарна та прихороша чорнява у вінку, в плахті, сорочка гарно вишита й держить на руці жито нажате, а в другій серпа. Я їй уклонився й кажу будь здорова тай пішов, а вона мені не відповіла нічого, думаю ото як кпиця. Потім вернувся ще раз пройшов коло неї: ніяк не посмію її зачепить через те, що вона мовчить. А знаєте парубок молодий і господи, як хочеться пожартувати з такою гарною дівкою. Питаю «що робим жнем?» мовчить не поворухнеться. Думаю чи це-ж така гарна та глуха показую на мигах, — мовчить не звертає уваги. Я насмілився й штовхнув її помаленьку, аж вона тверда. Я ще помаленьку, аж вона камінна. То я зчудувався, як вона так гарно вироблена.

Але це не одна вона так багато жала, було їх багато таких, а як я ось тепер той копи не нажну».

Оповідає гр. с. Багачівки Текля Головобородькова[15]:

«Звати спасову бороду цаповою бородою не можна. Бо це тяжкий гріх... Спасова борода — це велике діло і люди її дуже шанують, бо це сам Сус Христос людям наказав так робити на пам'ять про те як йому жиди хотіли бороду висмикати. А цаповою бородою то це вже більшовики на сміх прозвали щоб з людей глумиться. /

Свячена вода це велике діло. В хазяйстві без свяченої води ніяк не можна. От коли з поля привозять перший віз із снопами, то без свяч. води теж ніяк не обійдеться. Як приїдуть з поля то віз спиняється у брамі, а погоничі співають «Вийди, вийди господаре (чи як нема господаря то «господине») з хати, — снопи зустрічати!». І господар з господинею виходять, але перед тим мусять передягтися в чисті сорочки, бо в чорнім шматті ніяк виходити не можна. То ота господиня надіває чисту сорочку, бере в руки хліб і свячену воду, тай виходять назустріч до візільників. Господиня дає візільникам хліб, а господар бере свячену воду і кропить снопи, віз, воли, а вже допіро тоді везуть снопи на тік. То це дуже пособляє й од вогню, й од мишей, і од усього лихого».

[14] Не спокушала.

[15] Сторінки 422—423 рукопису Агатангела Кримського.



Рецензії

Надія ПАСТУХ

НОВЕ АВТОРИТЕТНЕ ВИДАННЯ ДОСЛІДНИКІВ МІФОЛОГІЇ ТА ФОЛЬКЛОРУ

«Міфологія і фольклор» (2008, № 1. — 2011, № 2)

Помітною подією у світі сучасної української науки є поява у 2008 р. нового фольклористичного квартального журналу «Міфологія і фольклор». Часопис постав на базі Львівського національного університету імені Івана Франка як видання, засноване науковцями вишу спільно з членами Українського товариства дослідників фольклору та міфології. Треба сказати, що концепція та наукові принципи журналу «Міфологія і фольклор» викристалізувались у середовищі фольклористичної науки Університету, яке формував свого часу *Філарет Колесса*, згодом *Теофіль Комаринець* і ще в недавньому часі — *Іван Денисюк*. Закладені цими фундаторами львівської фольклористики добрі наукові підвалини, а також високий рівень залучених до редакційної ради та редакційної колегії вчених, як от *Романа Кирчіва*, *Миколи Мушинки*, *Тараса Салиги* та багато інших величин українознавства, спонукають упорядників тримати марку професійного, академічно авторитетного, добротного видання.

Ідея видання та її матеріальне втілення, як і загалом щоденна турбота про буття журналу, належить передусім його головному редакторові (згодом — заступникові головного редактора) — молодому і перспективному фольклористові *Ігореві Гунчику*. Завдяки його ініціативам та повсякчасній кропіткій праці часопис «Міфологія і фольклор» вже здобув заслужене визнання серед наукових кіл. Довкола журналу стало можливим згуртувати фахові сили дослідників народної словесності з різних осередків України.

Наголошуючи на високому професіоналізмі редакції та дописувачів журналу, варто звернути увагу на структуру та темарій «Міфології та фольклору». Журнал уміщує переважно 7—9 рубрик, які охоплюють чи не всю площу можливого дослідницького поля в галузі фольклористики. Водночас робота над структурою видання продовжує тривати. Помітно, як від номера до номера назви деяких рубрик доречно коригуються, внаслідок чого стають більш виразними та місткими.

Вагома частина видання присвячена дослідженню історії й теорії фольклористики (рубрика «*Історія і теорія фольклористики*»).

Процес становлення українського усної словесності, та й загалом світової фольклористичної науки, розгортається як через представлення теоретико-методологічних пошуків окремої постаті (Івана Франка — «*Компаративістичний ви-*

мір фольклористичних студій Івана Франка», Святослав Пилипчук, № 3—4 (7), 2010); «*Іван Франко про співвідношення національного й інтернаціонального у пареміях», Святослав Пилипчук* (№ 1, 2008); Ігнація-Яна Гануша — «*Перша енциклопедія слов'янської міфології», Наталія Федорак* (№ 1, 2008) чи цілої установи («*Біля витоків української фольклористики у Львівському університеті», Василь Івашків, Руслан Марків*, № 3—4 (7), 2010), так і через розкриття свідчень міжнародного наукового співробітництва («*Епізод із ранньої українсько-польської співпраці у фольклористиці», Роман Кирчів*, № 2 (9), 2011). Картину формування фольклористики як науки доповнюють історіографічні студії, присвячені окремим культурним явищам, як-от: українському весіллю («*Українське весілля: стан і перспективи», Микола Дмитренко*, № 1 (5), 2010); езопівській байці («*Байки Езопа в перекладах Якова Головацького», Мирослава Циганик*, № 2 (9), 2011), чи поетичним засобам і прийомам («*Часопросторова проблематика у літературознавчих і фольклористичних дослідженнях», Оксана Олійник* (№ 3—4 (7), 2010).

Часто розвідки з поля історії фольклористики завершуються презентацією ще не друкованого матеріалу, знайденого в архівах. Так, стаття *Романа Кирчіва* про співпрацю українських і польських культурних діячів у період так званої романтичної фольклористики увінчується публікуванням рукопису статті письменника, одного з активних діячів польського культурного життя в Галичині *Ю. Дуніна-Борковського*. Так само наприкінці розвідки *Мирослави Циганик* про загальні особливості езопівської байки, історію її перекладів та досліджень додано переклад сорока двох Езопових текстів, який здійснив Яків Головацький.

Окремі сторінки з історії української фольклористики присвячені постатям, завдяки яким поставала львівська школа фольклористики та й до певної міри формувалась концепція самого видання «Міфологія і фольклор». Так, у рубриці «*Мемуаристика*» знаходимо спогади про відомого українського літературознавця, фольклориста та педагога Теофіля Комаринця, написані його дружиною *Олександрою Комаринець* («*Теофіль Комаринець: Терниста дорога вченого*» (№ 2—3 (3), 2009). В окремій рубриці «*Іван Денисюк: світлій пам'яті професора*» подана в'язанка статей друзів і колег заслуженого професора Львівського національного університету, відомого літературознавця і фольклориста, зрештою ще донедавна — члена редакційної ради часопису «Міфологія і фольклор» Івана Денисюка («*Прощай, дорогий Учителю», Ярослав Гарасим; «Професор із легенди», Святослав Пилипчук; «Незабутній»,* Любомир Сеник; «*Мій Іван Овксентійович Денисюк», Ігор Павлюк; «Таємниця людяності та професіоналізму Івана Денисюка: до специфіки наукового мислення», Юрій Горблянський* — № 2 (6), 2010).

Теоретичні дослідження на сторінках видання стосуються передусім осмислення механізмів буття фольклору, чинників його руху в часі і просторі, осягнення уснословесної творчості в усій її повноті та багатовимірності. Зокрема стаття *Романа Кирчіва «Традиційне і нове у фольклорі на західноукраїнських землях міжвоєнного двадцятиріччя»*, що друкувалася на сторінках двох номерів журналу (№ 1, 2008; № 1 (2), 2009), характеризує фольклорний процес на західноукраїнських землях у міжвоєнний період XX ст., акцентуючи на представленні вічної діалектики традиційного та інноваційного в ідейно-змістовій та художній площинах. Таку ж діалектику, проте вже на матеріалі окремого фольклорного явища — дитячої усної словесності — розглянуто в статті білоруської дослідниці *Інни Швед* («*Дитячий фольклор: до проблеми трансформації*», № 2—3 (3), 2009), у якій автор виявляє та ілюструє трансформаційні процеси в сучасному дитячому фольклорі.

Не менш цікавою та й до нині не розробленою уповні залишається теорія міфу та міфопоетики. Теоретичні підвалини символізації світу, що опрацьовуються в сучасному фольклористичному, етнолінгвістичному, антропологічному, культурологічному дискурсі про символ висвітлені у статті *Інни Швед «Коди й архаїчна міфопоетична модель світу слов'ян»* (№ 1, 2008).

Сучасний погляд на сутність фольклору передбачає вироблення нових теоретико-методологічних концепцій дослідження уснословесної культури. Одна з таких концепцій представлена у статті *Олени Івановської «Фольклор як суб'єктно-образна система»* (№ 1 (2), 2009), автор якої, визначаю-

чи усну словесність як універсальну суб'єктно-образну систему, доводить, що найбільш продуктивне дослідження національного фольклору можливе на основі аналізу таких його сутнісних категорій як суб'єктність (етнос, соціум, індивід), семіосфера, трансмісія традиційного смислу, наратив як функція фольклорного тексту.

Досить вагому частину журнального простору в межах усе тієї ж рубрики присвячено питанням фольклористичної жанрології. Так, до складної і досі, на жаль, не розв'язаної проблеми теоретичних засад жанрової атрибуції думи звертається *Микола Дмитренко*, пропонуючи, зокрема, нове її визначення та обґрунтовуючи основні позиції своєї дефініції («*Українські народні думи: термін і дефініція*», *Микола Дмитренко*, № 1, 2008). Критерії для розрізнення таких трьох основних жанрових типів українського оказіонально-обрядового фольклору як народна молитва, замовляння та примовка розглянуто в публікації *Ігоря Гунчика* «*До визначення критеріїв жанрової типології українського оказіонально-обрядового фольклору*» (№ 1 (5), 2010). Династичні перекази українців, пов'язані з постатями Кия, Щека та Хорива, стають об'єктом наукового аналізу в статті *Василя Сокола* «*Династичні перекази українців*» (№ 2—3 (3), 2009).

Разом з тим варто зауважити, що деякі статті, на нашу думку, уміщені в рубрику «*Історія і теорія фольклористики*» не зовсім обґрунтовано: за своїм змістом вони більше би відповідали тематиці розділу, присвяченого інтерпретації фольклорних творів. Загалом розподіл статей за тими чи іншими рубриками часто досить довільний. А, втім, перші кроки становлення нового друкованого видання завжди складні, та й самі вони можуть стати предметом окремої наукової дискусії.

Найбільше журнальної площі відведено під дослідження, присвячені інтерпретації фольклорного тексту. Такі студії зосереджені головно у двох рубриках — «*Інтерпретація фольклорного тексту*» та ще одній, тематика якої стосується міфології. Назва цієї останньої від номера до номера може змінюватися залежно від змістового наповнення — «*Аспекти міфу та міфопоетика*», «*Аспекти міфу та народна міфологія*» тощо. Тут принагідно дозволимо собі порадити редакційному колективу обрати якусь універсальну назву, формулювання якої давало б змогу об'єднувати той строкатий матеріал, який потрапляє до рук упорядників. Розуміємо, що добитися за таких умов структурної стрункості — справа не з легких. Однак коли однотипні статті одного автора потрапляють до двох різних рубрик, як це, скажімо, сталося із розвідками *Інни Швед* (статтю про «жіночі» персонажі словацької народної демонології уміщено в рубрику «*Аспекти міфу та міфопоетика*», тоді як «чоловічі» персонажі потрапили до «*Аспектів міфу та народної міфології*»), то це до певної міри руйнує концепційну виразність, послідовність видання.

Отож, повертаючись до статей, присвячених тлумаченню фольклорного тексту, зауважмо, що така інтерпретація не можлива без з'ясування світоглядної основи, на ґрунті якої постав уснословесний твір. Відтак систематизація та аналіз уявлень про те чи інше явище, які об'єктивізуються у звичаях, віруваннях та повір'ях, — першочергове завдання дослідника семантики фольклорного тексту. Отож розгляду світоглядних уявлень про смерть і померлих, завдяки якому в подальшому вдається змотивувати символіку різних за жанром фольклорних текстів, присвячена стаття *Володимира Галайчука* («*З духовної культури Богородчанщини: звичаї, вірування та повір'я, пов'язані зі світоглядними уявленнями про смерть і померлих*» (№ 3—4 (7), 2010).

Загалом більшість статей у межах рубрики «*Інтерпретація фольклорного тексту*» трактує семантику фольклорних образу, мотиву чи сюжету, а через них і значення певного обряду, обрядового комплексу тощо. Водночас тлумачення змістового наповнення і функційного навантаження образної, мотивної або сюжетної одиниці часто розгортається з урахуванням динамічних явищ у їхньому змісті чи формі.

Так, знаходимо у виданні з'ясування семантики образних констант слов'янського фольклору, серед яких й антропоморфні образи, а саме: образ Божої Матері («*Образ Божої Матері у пасійних сюжетах української апокрифіки*», *Ірина Кметь* (№ 2 (9), 2011); «жіночі» та «чоловічі» персонажі словацької демонології («*Персонажі словацької народної демонології: «жіночі» антропоморфні істоти*», *Інна Швед* (№ 3—4 (7), 2010); «*Персонажі словацької народної демонології: «чоловічі» антропоморфні істоти*», *Інна Швед* (№ 1 (8), 2011); і зооморф-

ні фольклорні образи — змій («*Міфопоетика фольклорного образу змія в баладі «Юрій і цмок»*, *Галина Василькевич*» (№ 1 (2), 2009); кінь («*Колірний код фольклорного образу коня та його символічне значення в українській народній творчості*», *Оксана Левчук* (№ 1 (2), 2009); й образи природних стихій — вогню та води («*Горіла сосна...»: модифікація символів вогню і води в народній пісні*», *Микола Ільницький* (№ 1 (2), 2009).

Наступний крок у дослідницькому дискурсі — потрактування фольклорних образів, мотивів та сюжетів у контексті змісту та функцій відповідної обрядовості. У такому керунку здійснено дослідження семантики окремих календарно-обрядових звичаїв та супровідного фольклору («*Обжинковий вінок у системі обряду «Віхи» (До проблеми з'ясування первісної семантики обжинкового вінка)*», *Роман Тарнавський* (№ 2 (9), 2011); «*Реліктиобрядів переходу в фольклорі троїцько-русального циклу*», *Олена Чебанюк* (№ 1, 2008), а також «*Ігрові мотиви у жанрах календарно-обрядового фольклору*», *Поліна Гуменюк* (№ 1 (8), 2011). Розшифрування слов'янського народнопоетичного мотиву *затемнення астрального неба* через звернення до широкого культурологічного контексту знаходимо у статті *Петра Сосенка* та *Тетяни Шевчук* «*Мітологійний мотив затемнення астрального неба*» (№ 2 (9), 2011).

Окремий інтерес становлять студії, у яких автори відстежують рух певного пісенного-віршового чи прозового сюжету від одного фольклорного жанру до іншого, від уснословесної стихії до авторського твору. Такий аналіз динаміки одного пісенного сюжету та його вживлення у різні жанрові утворення пропонує, зокрема, *Микола Ільницький* у статті «*Ой перевізничку, перевези мене...*» *(два записи бойківської фольклорної балади)* (№ 1, 2008). Розгляду двох варіантів — власноруч записаного та зафіксованого Ольгою Франко — фольклорного віршованого оповідання «Про пана Каньовського і сміливого ляшка» присвячена стаття *Олекси Ошуркевича* (№ 1, 2008), у якій автор ілюструє, як фольклорний сюжет про голку стає основою авторської віршованої «казки», яка, зрештою, фольклоризується та повертається в традиційну уснословесну стихію.

Продовжує інтригувати українських дослідників фольклору поетика часопростору. Така наукова зацікавленість виливається у відповідні дослідження хронотопної картини в окремих жанрах усної словесності («*Часова парадигма українського оказіонально-обрядового фольклору*», *Ігор Гунчик* (№ 2—3 (3), 2009; № 2 (6), 2010); «*Текстово-образні універсалії з часовою і просторовою семантикою у думовому дискурсі (лінгвостилістичні коментарі)*», *Тетяна Беценко* (№ 2 (6), 2010).

Важливою складовою текстологічних студій є праці, у яких проаналізовані поетичні засоби на матеріалі тих жанрів, які були свого часу вилучені з поля зору наукових досліджень з ідеологічних мотивів. Так, сатирична поетика стрілецьких пісень стає предметом наукового розгляду в статті *Євгена Луня* «*Сатира на міжвоєнну Польщу у стрілецьких піснях*» (№ 2 (6), 2010).

Актуальним напрямком сучасних фольклористичних досліджень залишається локально-регіональне вивчення української уснословесної традиції, що віддзеркалено й на сторінках періодичного видання. Відтак фольклористи з'ясовують як регіональні особливості фольклорної традиції (в межах державного кордону і поза його межами), так і стан її збереження в умовах сьогодення. Окреслена проблематика, зокрема, об'єктивізується у студіях журналу на матеріалі весільної та поховальної обрядовості та супровідного фольклору («*Весільна обрядовість і супровідна пісенність українців північної Молдови*», *Надія Пастух* (№ 2 (6), 2010); «*Пісні кубанського весілля*», *Олена Плескач* (№ 2 (9), 2011); «*Українські похоронні голосіння: сучасне сприйняття і трансформація в побутуванні (на матеріалі експедиції 2008 року в Закарпаття)*», *Ірина Коваль-Фучило* (№ 1 (8), 2011).

Цікавою і вкрай необхідною частиною видання є та, наповнення якої присвячене так званим «неканонічним» фольклорним явищам в українській культурі, як-от: новотворам ХХ ст., породженням міської культури, межовим жанрам — утворенням на межі усної та писемної словесності тощо. Так, проаналізований поетичний доробок представників української діаспори в Італії, у якому виразно проглядаються ознаки фольклоротворчості («*Поетичні новотвори українських трудових мігрантів в Італії як предмет фольклористичного дослідження*», *Олена Гінда* (№ 2—3 (3), 2009). Ще більш незвичне для традиційної жанрової системи

фольклору явище досліджує *Ірина Коваль-Фучило* у своїй статті «*Листи щастя*» *XXI століття* (№ 3—4 (7), 2010). Для цього неоднозначного культурного прояву на сторінках журналу навіть було сформульовано окрему рубрику — «*Пост-фольклор*». Однак саме лише подання такого новочасного породження, вже не кажучи про заглиблення в аналіз його природи, ставить перед видавцями питання, які потрібно осмислювати і на які, зрештою, потрібно давати відповіді. Скажімо, мова таких творів часто російська, тоді як середовище побутування — українське, що й зумовлює проблему найбільш відповідної репрезентації матеріалу на сторінках часопису. Цілком погоджуємося із прагненням редакторського колективу полегшити сприйняття текстів, перекладаючи їх українською. Проте вважаємо, що паралельно обов'язково має бути представлений автентичний текст, поданий тією мовою, якою він побутує «на живо».

Іншим крилом студій над видами, жанрами та жанровими різновидами українського фольклору постає вивчення традиційних фольклорних жанрів, що й до сьогодні залишаються визначальними у загальній системі не лише українського фольклору, а й новочасної культури. Зокрема, до питання ґенези та динаміки розвитку козацьких пісень на Надсянні звертається *Євген Луньо*, розглядаючи два етапи проникнення цієї верстви пісенності на терени згаданого історико-етнографічного регіону (№ 1 (2), 2009).

Ми вже мали можливість пересвідчитися, що редакція журналу не обмежується поданням досліджень лише українського фольклору, — окремі статті звернені до обрядової та фольклорної культури інших слов'янських (і не лише!) народів. Окремий інтерес, зокрема, становлять запропоновані у часописі порівняльні фольклористичні розвідки — «*Гріх і кара в польській народній казці*», *Ірина Коваль-Фучило* (№ 1 (5), 2010); «*Перетворення тварин і рослин в українському та чукотському фольклорі*», *Олеся Церковняк-Городецька* (№ 1 (5), 2010). Ще одна цікава і майже не досліджена проблема стосується питання рецепції перекладених творів українського фольклору за кордоном. Так, у рубриці «*Переклад фольклорного твору*» на сприйнятті пісенно-думового фольклору в Канаді зосереджує свою увагу *Ірина Пилипчук* («*Рецепція українського через переклади Флоренс Рендел Лайвсей*» (№ 2 (9), 2011).

Досить велику площу журналу відведено для інтердисциплінарних досліджень, що висвітлюють певну проблематику через інструментарій двох наук — фольклористики та літературознавства; фольклористики та мовознавства; фольклористики та мистецтвознавства. Такі статті представлені відповідними рубриками — «*Література і фольклор*», «*Проблеми фольклоризму*», «*Міфопоетика художнього твору*», «*Франкіана*», «*Мова—міф—фольклор*», «*Міф і сакральне мистецтво*». При тім варто зазначити, що інтернауковий ракурс дослідження не постає домінуючим. Редакція слушно витримує здоровий баланс у проблематиці журналу, де на першому місці усе ж залишаються питання «чистої» фольклористики.

Принципово важливе місце у періодичному виданні посідає науковий передрук маловідомих студій з міфології та фольклору або таких праць, які через рідкісність видання чи його скромний тираж залишаються не доступні масовому читачеві (рубрика «*Публікації*»). Так, було здійснено переклад і передрук вступного слова *Вацлава з Олеська* до базового у фольклористиці початку XIX ст. збірника «Pieśni polskie i ruskie ludu Galicyjskiego» (переклад *Ксенії Бородін*; № 1 (5), 2010; № 3—4 (7), 2010). Також у журналі подано перекладену статтю *І. Созоновича* «*Тип амазонки в європейській літературній традиції і поляниця войовнича російських билин*» із передмовою *І. Денисюка* (№ 1, 2008). *Ярослава Мельник* запропонувала читачам збірку апокрифічних молитов з рукопису Якова Казиницького, яку віднайшла в особистому архіві Івана Франка і яка, за задумом письменника, мала увійти до шостого тому «Апокрифів і легенд з українських рукописів» (№ 1 (2), 2009).

Помітною складовою кожного номера є публікування різножанрового фольклорного матеріалу із багатьох етнографічних регіонів України (рубрика «*З поля фольклору й етнографії*» («*Із польових матеріалів*»)). На сторінках часопису читач може ознайомитися із різдвяно-новорічною обрядовою пісенністю Західної Волині, Західного й Середнього Полісся, гаївковим репертуаром Малого Полісся, купальськими піснями Східної Волині, локальним явищем — піснями-походами зі Скулина, що на Західному Поліссі, коломийками Бойківщини, піснями-парованками у фольклорній традиції українців пів-

нічної Молдови. Розмаїто представлений і віршово-прозовий фольклор українців, зокрема подані записи демонологічної прози із Бойківщини (Старосамбірщина, Сколівщина, Турківщина), фіксації топонімічних легенд та переказів з Поділля, зразки легенд, переказів, фольклорних молитов та примовок із Західного Полісся, тексти казок з Гуцульщини, записи прислів'їв та приказок з Берестейщини, різні прозові жанри з теренів Нижньоподніпров'я, Підляшшя тощо. Окрім того, у рубриці *«З поля фольклору й етнографії»* можемо ознайомитися із японським прозовим фольклором у перекладі Ірини Батюк, поданим у поєднанні із дуже цікавими коментарями перекладача. Важливо, що кожна «польова» презентація розпочинається вступною частиною, у якій упорядник фольклорного матеріалу подає коротку довідку про регіон, у якому було здійснено запис, про обрядовий контекст, у якому «живе» той чи інший уснословесний текст, про своєрідність функціонування певного фольклорного явища та ще багато цікавої супровідної інформації, у контексті якої фольклорний матеріал постає як інтригуюче задекларована наукова проблема.

Окремо запропоновано в «Міфології і фольклорі» рецензії наукових праць. Принагідно зауважмо, що традиція рецензування в українській фольклористичній науці вкрай занедбана, відтак радо вітаємо те, що журнал щоразу оперативно реагує критичним словом на видавничі новинки. Запропоновані в часописі відгуки охоплюють, як правило, книги, які вийшли друком в Україні, найчастіше — в межах трьох основних центрів етнологічної та фольклористичної думки Західної України (Львівський національний університет імені Івана Франка — кафедра фольклористики, кафедра етнології; Інститут народознавства НАН України — відділ фольклористики, відділ сучасної етнології, Інститут антропології НАН України в Луцьку). На жаль, рідше трапляються відгуки на фольклористичні чи етнологічні дослідження, видані далеко від Львова чи поза межами України взагалі (Литва, Білорусь, Польща, Словаччина). Тому хотілося би побажати, щоб редакція заохочувала авторів розширювати географію рецензованої продукції, можливо навіть зверталась до науковців із проханням охарактеризувати ту чи іншу працю із визначеного списку маловідомих у львівському і навколльвівському науковому оточенні видань. А самі рецензії (тут уже побажання не скільки до журнального формату, а передусім до самих авторів) мали б, на нашу думку, тяжіти не просто до товариського обміну схвальних оцінок, а до здорової принципової критики, яка б зініціювала дискусію та й загалом рухала наукову думку вперед.

Завершується журнальний вміст оглядом «свіжих» наукових видань — журналів, збірників, авторефератів, нових книг тощо.

Отож, новий фольклористичний часопис і розмаїтістю тематичного діапазону, і фаховістю пропонованого матеріалу, і чутливістю до усього назрілого та помітного в сучасній фольклористиці, зрештою, і гарним художнім оформленням та хорошою поліграфією здатен зацікавити не лише фахівців-фольклористів, а й усіх небайдужих до фольклору, міфології та загалом праісторії, духовної спадщини нашого народу.

Важливо, що усі номери часопису мають електронні версії, із вмістом яких можна ознайомитися через Інтернет. Саме це й робить журнал, за задумом його упорядників, «мобільним часописом». Надруковані матеріали періодичного видання, а також майбутні номери, знайдемо на офіційній веб-сторінці журналу http://www.mifjournal.org.ua/, до якої і запрошуємо усіх зацікавлених.



Тетяна ФАЙНИК

З ПРИВОДУ ПРОЧИТАННЯ КНИГИ «СПОГАДИ ВЛАДИКИ-МІСІОНЕРА»

Сапеляк Андрій. Спогади владики-місіонера / Сапеляк Андрій ; упорядник Оксана Сапеляк. — Львів : Інститут народознавства НАНУ, 2011. — 184 с.

Ця книжка — роздум, досвід, історія релігійно-церковної, громадської та педагогічної діяльності місіонера-салезіянина, істинного патріота своєї Батьківщини — України. З цієї книги довідуємося про салезіянський монаший чин, про епохальний Другий Ватиканський собор. Всі «Спогади…» про нашу Церкву, її роль у житті українців, як на Батьківщині, так і в еміграції. Це, власне, спогади людини, у якої християнські почуття невід'ємні від національно-патріотичних. Згадуються слова Митрополита Андрея Шептицького: «Патріот, котрий не є християнином, єсть злим патріотом…».

В розділі «Україна в світі Ватикану» владика Андрій Сапеляк в короткому екскурсі у роки після Першої світової війни описує стан Української Вселенської Церкви східного обряду з осідком у Львові, очолюваної Митрополитом Андреєм Шептицьким. Цікавими є документи папського нунція у Варшаві (а ми знаємо, що тоді п'ять мільйонів українців потрапили в колоніальну залежність Польщі) архієпископа Франціско Мармаджі, надіслані до Ватикану на ім'я кардинала Пачеллі (згодом — Папа Пій XII) про значення «східного елементу в сучасному положенні Східної Європи, велику діяльність, з якою цей народ працює…, живучість, підприємливість, відвагу цього народу, обдарованого природою. Цей нарід… зможе подати перший клич повстання…».

У той час в Галичині вже діяли два монаші чини Василіян і Студитів, але вони були неспроможні охопити всю діяльність у справі «масового відродження народу і вихованні молоді згідно із сучасними вимогами». Отже, вже тоді у Ватикані вважали за необхідне, щоб якесь «Товариство народного характеру і виховної місії увійшло в українське середовище». Це товариство мало на меті відкрити колегії та інститути, зокрема народні, ремісничо-фахові, для навчання і християнського виховання серед бідніших верств населення. І на думку архієпископа Мармаджі, пише владика А. Сапеляк, найбільш підготовленими і найбільш здатними для цього були Отці Салезіяни. Ось що він пише: «Треба б… підібрати певне число покликаних до духовного стану юнаків, яких можна було б посилати до Торіно для Салезіянської формації в їньому східному українському обряді, щоб згодом були готові працювати для їх братів-українців».

З цього і почалася підготовка Салезіянських кадрів для України серед самих українців, починаючи від учнів гімназії, які згодом мали продовжувати своє

навчання і виховуватися в Італії. А так вже 1932 року з Перемишля до Італії виїхало перших десять кандидатів до Салезіянського товариства, заснованого італійським священиком о. Іваном Боско.

З іменем іспанця о. Ігнатія Лойоли пов'язане цілеспрямоване апостольське служіння монашества у світі. Ним створене Товариство Ісусове, де «місійна спрямованість переконування за допомогою розуму через посередництво викладання й виховання, проповіді й катезизу, зворушливо піднесених Богослужінь і наочних вправ з біблійної історії, літературних обробок житій святих стали визначним внеском до реформи Христової Церкви…».

Автор був у другій групі кандидатів (це 1937 р., а всього було чотири групи кандидатів 1938 і 1939 рр.).

Нелегко, але цікаво було вчитися в Місійному інституті (чотири роки — початкова освіта, далі ще десять років, з яких три — студії філософії, три — практичної педагогіки і чотири — богословія). Після цих студій можна було вступати на різні факультети.

Тяжко згадувати владиці 1945 р., коли, здавалося, це рік радості у всьому світі, адже упав нацизм, але не для України. Тут виникли негативні, у загострених формах риси тоталітарної системи. «Насамперед ліквідовано як національну Українську Греко-Католицьку Церкву, заарештовано і вимордувано у катівнях сотні тисяч української свідомої інтелігенції, щоб позбавити українців політичних провідників». Але у тому ж 1945 році в далекій Італії своя радість «для маленького гурту українських юнаків» — єрейські свячення Степана Чміля — першого українського Салезіянина східного обряду. «То була коронація довголітніх студій і духовного приготування для самого Степана і заохота для його товаришів» — згадує владика про молодих салезіян і про архиєпископа Івана Бучка, колишнього довголітнього помічника Львівської архиєпархії, згодом архипастора українских біженців у Західній Європі, святителя усіх українських Салезіян, їх опікуна і покровителя. Власне, з ініціативи архиєпископа Івана Бучка була створена Мала семінарія для приготування нових кадрів українських священиків під проводом Салезіян. Генеральна управа Салезіян цю пропозицію прийняла як Божу ласку і призначила двох українських отців — Андрія Сапеляка (був висвячений у 1949 р.) і Григорія Герасимовича (висвячений у 1951 р.). І ось 29 червня 1952 р. відбулося надзвичайно урочисте офіційне відкриття Малої семінарії, яка розмістилася у Люрі (Франція).

У своїх «Спогадах…» владика з великою любов'ю і шаною згадує свою працю і життя у Малій семінарії у французькому Люрі, а пізніше в Італії, точніше у Формії, що на півдні країни. Дізнаємося, що саме приміщення семінарії вілла Кастель Гандольфо на території парку, котрий колись купив Митрополит Андрей Шептицький для української колегії св. Йосафата в Римі. 16 грудня 1955 року Мала семінарія була офіційно відкрита торжественною Святою літургією, яку відправив архиєпископ Іван Бучка у колі високоповажних церковних діячів, представників українскої громади в Римі, а вже у 1956 р. о. Андрій Сапеляк став першим настоятелем Салезіянської спільноти і ректором Малої семінарії. Але, зазначає з гумором владика: «Капуста, щоб мати велику голову, потребує пересадження». Такі «пересадження» перенесла й Мала семінарія, адже у вересні 1959 р. її перенесено до Риму у новозбудований чотириповерховий модерний будинок, а вже 14 жовтня, у свято Покрови Пресвятої Богородиці будинок був урочисто поблагословений. Офіційне видання Ватикану газета «Осерваторе Романо» подала опис святкування, яке відвідали високі достойники Римської Курії на чолі з кардиналом Тіссераном, усі українскі єпископи, настоятелі Салезіянського товариства, український хор Антоновича тощо. А ще було зазначено, що Мала семінарія призначена для підготовки клиру для Української Церкви на рідних землях. Про цю подію широко інформував «Християнський голос», що виходив у Мюнхені. Вістка про Малу семінарію у Римі дійшла і в Україну, і до сибірської в'язниці, де у той час знаходився Блаженніший Йосип Сліпий, який з того часу «не спускав ока» з цієї установи, яка проіснувала майже півстоліття — останній навчальний рік 1989—1990 і яка випустила 770 студентів, 145 з яких продовжили студіювати Богослов'я у Великій семінарії. Слід зазначити, що навчання здійснювали українською мовою 10 професорів, українських кваліфікованих педагогів-священиків.

Таким чином Українська Церква збагачувалася освіченими християнами, які ставали провідниками релігійних і культурних товариств, адже та віра — віра повернення на Батьківщину, тримала їх усіх у

міцному духовному єднанні і любові до України. Як пише Оксана Сапеляк, «Подиву гідний малий гурт українських юнаків, які перед Другою світовою війною вступили в Італії до Салезіянського товариства і ніколи не вагалися, що після упадку комуністичної системи вони повернуться в Україну». Підтвердженням цьому є і сам владика (2002 р.), і його брат священик Василь Сапеляк (брат владики, котрий висвячений у 1953 р. там же), 80-літній ювілей святкував в Україні.

У спогадах владики є єпископство, сан у послуху Божій волі, посвята Діві Марії, під опікою якої владика йде усе життя, переїзд до далекої Аргентини, на землі якої у нього «зародився новий дух — відваги і надії». Ще вісімнадцятирічним хлопцем виїхав він у далекі краї з маминою любов'ю, маминим рушником, де її рукою було вишито «Щирою рукою рушник вишиваю та щастя у Бога для тебе благаю». Відчувало материнське серце, що дорога буде далека і довга. І от 14 серпня 1961 р. часопис «Осерваторе Романо» оприлюднює на своїх сторінках про номінацію о. Андрія Сапеляка на єпископа для українців у Аргентині з титулом Апостольського візитатора.

Треба зазначити, що всі 60 років свого перебування в цій країні українські емігранти не мали свого єпископа. Для них це була велика, радісна подія, аже це був перший український Салезіянин, номінований на єпископа, що закріпило Українську вітку у Салезіянському товаристві. Вже 15 жовтня 1961 р. (цього року якраз виповнилося 50 років) відбулася єпископська хіротонія отця Андрія (у Римі в базиліці Святого Петра над гробом апостола). Самим владикою був вибраний день хіротонії — у свято Покрови. Згадаємо його гасло «крок за кроком з Марією під Її Покровом». Власне, прочитавши усі «Спогади...», переконуємося, що о. Андрій Сапеляк з цими ідеалами жив завжди, долаючи труднощі, часто великі, і укріплюючи успіхи. Є фото першої єпископської аудієнції у Папи Івана XXIII, який, власне, підніс отця до гідності єпископа. Велика любов до України, туга за Батьківщиною, віра в неї виведена владикою у своєму єпископському гербі, який повинен представляти ідеал єпископа (якір — символ Пречистої Діви Марії, тризуб, як символ України, корабель, спрямований до Української землі — місійний ідеал владики, Андріївський хрест).

«Лет у далеке незнане» — назве владика свій початок праці в Аргентині, «як-то буде там самому, який клімат, незнання іспанської мови, а найголовніше, як приймуть українці». Знав він лишень, що є досить велика громада українців, але уряд Аргентини не підтримує церкви Східного обряду, ведеться активна асиміляційна політика стосовно емігрантів, а також те, що аргентинська церковна ієрархія не сприяла створенню східної ієрархії. Догадувався владика, що й українські священики, зокрема оо. Василияни, які багато років були душпастирями серед української громади Аргентини, можуть бути невдоволеними, «адже той, хто ніколи не трудився як душпастир, став їхнім першим єпископом». Про душпастирську діяльність оо. Василіян в Аргентині подані свіжі відомості в книзі О.В. Зінько, ЧСВВ «До столиці — до Буйнесу» (Львів, 2007 р.). Але то в минулому, а перше, що вразило владику в Буенос-Айресі, це «велич міжнародного Салезіянського товариства в столиці Аргентини: «Тут, — подумав я, — мабуть, осяду». Так і сталося. А далі були провінції Місіонес — батьківщини українських емігрантів, Чако, Мендоза, Кордоба, перші і подальші Різдвяні і Великодні свята, будні в щоденній праці, побудова катедри Покрови Пресвятої Богородиці в Буенос-Айрес і знайомство з о. Василем Коралем, в подальшому єпископським секретарем, хроністом і другом протягом багатьох десятиліть в Аргентині, а пізніше і в Україні. Щиро захоплювався і тішився владика масштабністю салезіянського діла і поміччю в душпастирській праці українців-емігрантів і тих, які вже народилися в Аргентині, але підтримували український дух, звичаї і віру. Тут вони не губилися, а намагалися гуртуватися, підтримувати контакти між собою (про це можна докладніше прочитати в монографії О. Сапеляк «Українська спільнота в Аргентині: історико-етнологічний аспект», — Львів, 2008).

Ще багато чого в «Спогадах...» може зацікавити читача. Особливе значення... Вселенський Собор, про який серйозно думав Папа Пій XII, а вже Папа Іван XXIII мав ідею, якою жив і яка стала головною причиною його скликання — з'єднання Православного Сходу з Католицькою Церквою. Про Перший Вселенський Собор (відбувся 325 р. в Нікеї), про наступні Собори, які, властиво, відображають складну історію Церкви, а отже і історії наро-

дів Владика Андрей Сапеляк історично докладно описує у розділі «Клімат Вселенських Соборів», «Підготовка до Собору», «Відкриття Собору», «Великий відсутній», «Вибори», «Спостерігачі від нез'єднаних церков», «Головні події першої Соборової сесії», «Друга Соборова сесія», «Третя сесія Собору», «Заключна четверта сесія Собору».

З цих частин ми дізнаємося про підготовчі комісії, які мали збирати і упорядкувати для нарад Собору величезний матеріал. Офіційно праця комісій почалася 13 листопада 1960 року торжественною Літургією в базиліці Св. Петра. Сам Папа виголошував молитви старослов'янською мовою з українською вимовою. Співав хор українських студентів богословія в Римі, а саме відкриття Другого Ватиканського Собору відбулося 11 жовтня 1962 року. З гордістю владика описує процесійний хід: «серед лісу латинських білих мітр відзначався гурт чотирнадцятьох українських владик у фіолетових єпископських мантіях, із золотими мітрами на головах». Згадує і про широко заплановану акцію звільнення з вісімнадцятирічного ув'язнення в Сибіру Первоієрарха Української Церкви архиєпископа Йосифа Сліпого. Була проведена величезна робота і був великий розголос у пресі багатьох країн світу, що в деякому плані прискорило звільнення Глави Української Церкви і прибуття його на Другому Ватиканському Соборі. «Я дивився на Блаженнійшого як на великого святця, велику мудру людину, пастиря, святого мученика» — пише владика. Отці Собору побачили перед собою не тільки Ісповідника Віри, але й глибокоосвіченого богослова та великого пастиря, який відчував усі проблеми Християнської Церкви. Довідуємося, що авторові «Спогадів...» була виявлена велика довіра, шана і честь — серед чотирьох українців він був обраний до складу комісії Східних Церков. «Згодом, коли почуття здивування притихло, народжувалося почуття вдячності Богові за ласку вибору, бо той вибір давав мені нагоду пізнати весь християнський Схід для добра Української Церкви», — пише єпископ Андрій Сапеляк. Власне на II Ватиканському Соборі однією з багатьох тем була анонсована пропозиція створення Київсько-Галицького Патріархату. Дізнаємося, що 30 жовтня 1963 р. «мав духовну радість доповідати від імені українських владик на тему святості у Христовій Церкві наш владика (автор «Спогадів...») — місіонер Андрій Сапеляк, адже без вшанувань мучеників та ісповідників віри, які становлять світлу славу Христової Церкви, не можна показати приклад великої любові до Христа. Трохи пізніше, вже на третій сесії Собору 17 вересня 1964 р. в дискусіях, що велися на загальному засіданні єпископ Сходу Андрій Сапеляк при оформленні тексту науки про Пресвяту Богородицю, посилаючись на традицію Сходу на користь заступництва Богородиці і спираючись на Отців Церкви, наполягав на доповненні її (Матері Божої) ще одним титулом — Покров і Поміч Марії у Христовій Церкві. «...Я мав щастя промовляти перед всіма отцями Собору про те, як Схід почитає Пресвяту Богородицю своєю Покровителькою, Заступницею. Я справді почував себе щасливим». Так, власне таким щасливим, осяяним добротою, бачимо ми на кожній світлині владику Андрія. У книзі дуже багато світлин, як чорнобілих, так і кольорових, як давніших, так і сьогоднішніх. Ось Мама, юний Андрій з родиною перед від'їздом до Італії, семінарист, студент, отець, фото Малої семінарії, обряд єпископської хіротонії, зустріч з Папою XXIII, з Митрополитом Йосипом Сліпим, побудова Катедри Покрови Пресвятої Богородиці у Буенос-Айресі, Другий Ватиканський Собор; виступ на ньому, з учнями недільних шкіл, у Храмі Покрови Пресвятої Богородиці з Папою Іваном Павлом II, зустріч з Блаженнійшим Любомиром Гузаром; серед семінаристів, які прибули з України на навчання в Буенос-Айрес і Святослав Шевчук — нині Блаженнійший; з парафіянами УГКЦ у м. Верхньодніпровську; спорудження каплиці Покрови Пресвятої Богородиці у Верхньодніпровську. Є тут і кольорова світлина з відзначення 100-ліття поселення українців в Аргентині, з дітьми при храмі у Львові і багато ще світлин, які розповідають і показують історію відданого Церкві місіонера-салезіянина. Після маже 60-літнього перебування за межами України 70-річний владика-місіонер повертається на Батьківщину. Починається праця у відродженні Української Греко-Католицької Церкви в Україні та української Салезіянської гілки. Єпископ пригадує: «Мені разом з братом о. Василем і українським салезіянином... о. Василем Королем вдалося створити перший Салезіянський дім в Україні». А ще брат владики о. Ва-

силь вернув громаді храм св. Покрови у м. Львові, збудував вигідний дім для Салезіян, ремісничу школу для молоді. Згодом почали зголошуватися кандидати до Салезіян, які спочатку навчалися тут, а потім у Італії, і які у 2001 році мали честь бути висвяченими владикою Андрієм Сапеляком вже в Україні. На 2009 рік було вже 40 салезіян, з них 15 священиків. А далі, після десяти років діяльності у Львові, у 2001 році владика-місіонер розширив свою працю в Україні, з тим, щоб на теренах сходу держави створити салезіянське Діло. Для цього вибрав Дніпропетровську область, де мешкає чимало галичан, родини яких були переселені туди після Другої світової війни. Увага була звернена на містечко Верхньодніпровськ. У цьому йому допомагав рідний молодший брат Ярослав, салезіянський кооператор. Почалася велика і клопітка, але така приємна робота з молоддю, з будівництвом. І все це було з вдячністю Богові і Матері Божій за отримані ласки і водночас прохання про благословення на майбутню працю. Власне, цього, 2011 року, у серпні виповнилося 10 літ апостольської праці українських Салезіян серед вірних у Верхньодніпровську...

Прочитане у «Спогадах...» владики-місіонера викликає захоплення, повагу, визнання і бажання схилитись перед цією людиною. Закінчуються спогади такими словами владики: «Почуваюся щасливим, що і я належу до тих Салезіян, що своєю місійною працею можу брати скромну участь у цьому великому Ділі. З щирого серця дякую за таку велику ласку Богові, Пречистій Діві Марії і св. Івану Боску». Як і початок, так і кінець своєї рецензії хочу закінчити висловом старого горянина, які дуже підходять до нашої теми: «Все, що мені за життя вдалося, я зробив з Божою поміччю і з допомогою людей. Все, що погано вдалося — я сам».

Ця книга допоможе багатьом осмислити актуальні для кожного часу проблеми з позицій духовності, у пошуках шляхів вирішення важливіших національних проблем.